معهد الانماء العربي

بحوث في الفكر القومي العربي

د. حليم اليازجي
د. فهمية شرف الدّين
د. سعيد مراد
حسن نور الدّين
غادة كنفاني
رغدة نحاس

سلسلة دراسات أُعدّت بإشراف
الدكتور معن زيادة

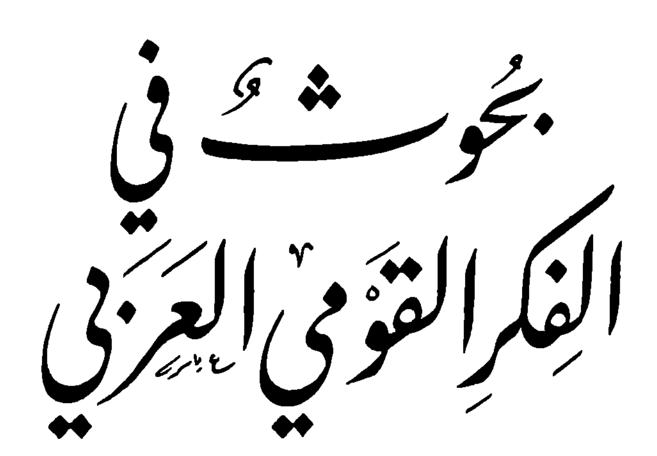
المجلّد الأوّل



دراسات الفكر العربي

بُحُوثٌ في الفِكرِ القَوْمِيِّ العَرَبِيّ

دراسات الفكر العربي



بحوث في الفكر القومي العربي

د. حليم اليازجي

د. فهمية شرف الدين
د. سعيد مراد

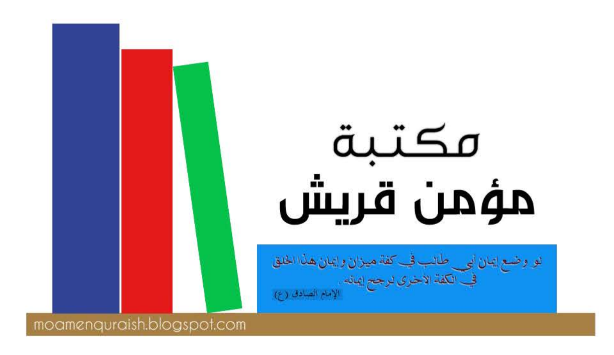
حسن نور الدين
غادة كنفاني

رغدة نحاس

سلسلة دراسات أُعِدَّتْ بإشراف
الدكتور معن زيادة

المجلّد الأوّل

معهد الإنماء العربي



الطبعة الاولى — بيروت ١٩٨٣

حقوق الطبع محفوظة لمعهد الانماء العربي

مَعهَد الانـمَاء العَربي
ص.ب ١٤/٥٣٠٠
بَيروت ـ لبنان

تقـــديم

هذه مجموعة أولى من أبحاث أعدّها فريق من الباحثين يتبعها أكثر من مجموعة أخرى. والأبحاث التي نقدمها للقارىء اليوم هي حصيلة عمل مشترك انجزه اصحابه عام ١٩٨٠ أما الابحاث القادمة فهي حصيلة الاعوام التالية.

كان هذا الفريق من الباحثين يجتمع دورياً ويناقش خطة عمل كل باحث على حدة ثم يترك إليه أمر التحرير والصياغة، ثم يعود لمناقشة البحث بعد ذلك وخاصّة عند انجاز البحث. وعلى ضوء ملاحظات الزملاء ومناقشاتهم كان الباحث يعود ليضع البحث في صورته الأخيرة. وعلى هذا فكل بحث من هذه الابحاث هو مزيج من العمل الفردي والعمل الجماعي، مع التأكيد بان العنصر الفردي هو الاغلب والأعم.

البحث الاول الذي اعده كاتب هذا التقديم، استند فيه إلى مراجع قليلة على رأسها كتاب للدكتور بسام الطيبي هو رسالته للدكتوراه باللغة الألمانية، وقد ترجم الكتاب إلى اللغة الانكليزية وما زال ينتظر أن ينقل إلى اللغة العربية. وأهمية البحث انه يشكل المدخل والاطار النظري اللازم للابحاث التالية؛ فهو يبحث في نشأة الفكر القومي في أوروبا في العصور الحديثة، وفي الأسس الفلسفية والنظرية لقيام الدولة القومية، وفي اسباب تحول الدولة القومية الأوروبية إلى دولة استعمارية تستغل غيرها من الدول والشعوب بعد ان كانت الدولة القومية مرادفة للديموقراطية والحرية. وينتقل البحث بعد ذلك ليتناول المعالم الرئيسية التي تميز الفكر القومي الأوروبي عن الفكر القومي في ما يسمى بالعالم الثالث وخاصّة في جزء رئيسي من العالم الثالث هو البلاد العربية. ويخلص البحث إلى أن أهم معالم الفرق بين القوميتين، ان

الأولى ـ أي القومية في أوروبا ـ تحولت إلى قومية استعمارية بفضل صعود البرجوازية واتساع دائرة مصالحها ـ في حين ان القومية في العالم الثالث ولا سيما في البلاد العربية هي قومية تثبيت المصالح الوطنية وتأكيد حقوق المواطنين وعلى رأسها حقوقهم في الحرية والمساواة والمشاركة في تسيير أمور المجتمع. وهذا كله لا يكون دون المواجهة المباشرة بين الشعوب المستعمرة والدول المستعمرة، أو بين القوميات الناشئة والاستعمار المسيطر والمستغل لمصالح الشعوب المستضعفة. والمواجهة المسلحة بين القوميات الناشئة والدول الاستعمارية تساهم في تحقيق ذات الشعوب السياسية والاجتماعية وتساهم في هدم المؤسسات والبنى التقليدية ليحل محلها عامل الوحدة، وبذلك تكون الوحدة نتيجة المواجهة لا سبباً لها ويكون القدر المشترك نتيجة لا مقدمة.

ويستعرض البحث وجهات نظر متعددة ومدارس مختلفة في تفسير نشوء القومية وتطورها في العالم الثالث، مع التأكيد على أن فرانز فانون كان أكثر الدارسين قرباً من فـهم الظاهرة القومية خارج نطاق أوروبا.

أما البحث الثاني الذي اعده الدكتور حليم اليازجي فيتناول جذور الفكر القومي في البلاد العربية، ويبين أن هذه الجذور ليست مقصورة على البدايات الأولى أو المظاهر أو التجليات الأولى للفكر القومي، وانما هي تمتد لتصل إلى التغييرات الاجتماعية التي احدثها بعض رواد الاصلاح ولا سيما محمد علي باشا في مصر وإلى البنى الأساسية التي قامت على حساب البنى التقليدية والتي كانت ضرورية لظهور الفكر القومي الحديث. فمما لا شك فيه ان جهود محمد علي باشا الكبير في مصر والبلاد العربية وسعيه لتأسيس دولة حديثة وتحديثه للمؤسسات الاقتصادية والسياسية والتعليمية والاجتماعية المختلفة وتأسيس بنى تحتية أساسية لازمة للدولة الحديثة إضافة إلى جهود تحديثية اخرى **هي التي** مهدت الطريق لامكانية قيام فكر قومي عربي. فبدون هذه البنى التحتية وبدون هذه التغييرات الجذرية والخطوات التحديثية لم يكن بامكان هذا الفكر ان يبصر النور. فالقومية ملازمة للمجتمع الحديث ولا

يمكن ان تظهر في مجتمع ما قبل حديث كما بينت الدراسة الأولى، فجاءت الدراسة الثانية هذه بمثابة التطبيق العملي لمضمون الدراسة الأولى.

ثم يأتي البحث الثالث للدكتور سعيد مراد ليتابع ما بدأه البحث السابق متناولاً الفكر القومي العربي بين الحربين العالميتين الذي يعتبر امتداداً وتطويراً للفكر القومي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. ويهتم البحث بصورة خاصّة بالتطورات التي لحقت بالفكر القومي في هذه الفترة حيث أخذ الاقتصاد العربي يتحول إلى اقتصاد تابع للسوق الرأسمالية الأوروبية على اثر انهيار الدولة العثمانية. وقد تميزت هذه المرحلة من مراحل الفكر القومي بالمواجهة المباشرة بين الجماهير الشعبية وسلطات الاحتلال، وقد كانت هذه المواجهة بقيادة البرجوازيات المحلية الناشئة التي هادنت المستعمر واوقفت المسيرة النضالية في منتصف الطريق مكتفية بالسيادة الشكلية لدول قطرية، وقد جاءت هذه الدراسة بمثابة البرهان العملي أو التطبيقي لنظرية فانون التي لخصت في البحث الأول من ابحاث هذا الكتاب.

وكذلك بحثت السيدة رغدة النحاس عن النضال الوطني في سوريا ضد الانتداب الفرنسي، فإنه أيضاً اقرب ما يكون إلى المثل العملي للنظريات التي استعرضها المدخل. فقد تناول البحث اشكال المقاومة السورية للوجود الأجنبي مبيناً دور البرجوازية المحلية التي تعاونت مع الاحتلال في اجهاض النضال الشعبي وعدم تمكينه من وصوله إلى اغراضه وابعاده الصحيحة، ليس عن طريق مواجهة هذا النضال مباشرة بل عن طريق المداورة والتحايل عليه والتحكم فيه وقيادته بطريقتها التي تمليها مصلحتها.

أما بالنسبة لعلاقة القومية بالتيارات الاشتراكية في العالم العربي، فإن بحث السيد حسن نور الدين «الاشتراكية والقومية»، والذي شاركت فيه الدكتورة فهمية شرف الدين، يقدم بعض الإشارات حول ماهية المفاهيم الاشتراكية وكيفية دخولها حقول الفكر القومي، وتأثر التيارات القومية

المباشر بالفكر الاشتراكي الذي انعكس في تبني الاشتراكية كحل وحيد للمجتمعات العربية.

وعن علاقة الماركسية بالفكر القومي، ألقت الدكتورة فهمية شرف الدين في مقالتها «الماركسية والقومية»، بعض الأضواء على عملية التجاذب الفلسفي والمفهومي بين الماركسية التي مثلتها الأحزاب الشيوعية في العالم العربي، وخاصة الحزب الشيوعي اللبناني، والأحزاب القومية التي تبنت بعض الشعارات الماركسية ومفاهيمها. وحاولت في هذا البحث رصد إمكانيات التلاقي وآفاقه.

والبحث الأخير للسيدة غادة كنفاني وهو يتناول القومية العربية في الفكر الناصري؛ وأهمية الموضوع ان الناصرية ما زالت حاضرة في حياتنا الراهنة، وستكون الناصرية حاضرة في المستقبل، وقد تكون فاعلة في المستقبل كما كانت فاعلة في الماضي وكما هي فاعلة اليوم. وهي فاعلة ليس بسبب امتداداتها الفكرية والسياسية والتنظيمية، ولكن لأنها مثلت مرحلة رئيسية من مراحل النضال العربي الحديث، وكانت هذه المرحلة اقرب ما تكون بالعصر الذهبي لهذا النضال، فهي ما زالت حتى الآن أكثر تقدماً في فكرنا الحديث وفي ضميرنا القومي، وكل ما جرى ويجري يحاكم ويحكم عليه بالقياس إليها. ذلك انه لا يمكن استئصال ما ارسته الناصرية من أفكار ومبادىء ولا يمكن تخطي هذه الأفكار والمبادىء إلا بتجاوزها إلى الأمام لا بالارتداد عنها والعودة إلى الوراء. ولا يتجاهل البحث ثغرات الناصرية، إلا انه يحاول ان يعطيها حقها ولا سيما في موضوع البحث الرئيسي وهو القومية العربية والفكر القومي العربي.

ولسوف تأتي ابحاث الكتاب الثاني من هذه السلسلة التي نبدأها بهذا الكتاب متممة لهذه الدراسات.. وكلنا أمل في ان تؤدي هذه الدراسات

دورها في القاء المزيد من الضوء على جانب هام ورئيسي من جوانب حياتنا العربية .

في ٢٠/٤/ ١٩٨٣

د. معن زيادة

مَدخل إلى دراسةِ الفِكرِ القوميّ
مُقدِّمة في القوميّة ونشوئها

مدخل إلى دراسة الفكر القومي
مقدّمة في القوميّة ونشوئها

بعد أن حدد **بولارد** Pollard[١] التاريخ القديم على أنه تاريخ المدينة - الدولة، والتاريخ الوسيط على أنه تاريخ الامبراطوريات ذات الصفة العالمية الشاملة، فسّر التاريخ الحديث على أنه تاريخ الدولة القومية. وذلك بعد أن اعتبر الانتساب إلى الأمة والولاء القومي أحد معالم هذه الدولة الحديثة.

ويحتل تحليل الدولة القومية. كظاهرة حديثة العهد. مكاناً رئيسيا في العلوم التاريخية الاجتماعية. ومع ذلك لا يزال الغموض يكتنف أساس هذا التحليل. ففي الوقت الذي نجد فيه **كلاسيكيي** الفلسفة السياسية يعتبرون هذه الظاهرة أشبه بالسر. كما فعل مونتسكيو عندما شرح ظاهرة الأمة والقومية من خلال الفروقات المناخية والجغرافية. أو كما فعل فيخته عندما شرحها من خلال ارادة الله. فان المفكرين الذين **تلوا** هؤلاء يحاولون **إدخال** مقولات ذات طابع بيولوجي أو عرقي.

ومع ذلك لم يستطع **أحد** من المفكرين هؤلاء أن يوضح لنا لماذا لم تظهر القومية إلا في القرن الثامن عشر. ولماذا لم يصبح مفهوم الأمة بهذه الأهمية إلا في ذلك القرن رغم وجود الفوارق المناخية والجغرافية والفوارق العرقية **قبل هذا التاريخ. وسنهمل هذه التأويلات والتفسيرات في بحثنا هذا لأنها لن تساعدنا على الوصول إلى أية نتائج، وسنقصر حديثنا عن نشوء الدولة القومية على ما لدينا من معطيات قليلة وابحاث غير كثيرة،** محاولين طرح الموضوع من زاوية تاريخية. مقتصرين على التحديد السريع

---

(١) قارن بدراسة بسام الطيبي عن القومية والقومية العربية.

لخط التطور التاريخي العام للنزعة القومية والدولة القومية في أوروبا والدول المستعمرة (بفتح الميم) وشبه المستعمرة. محددين **الفروقات** الرئيسية بين ما حدث في أوروبا وما حدث خارج أوروبا.

فالبحث التالي إذن يهدف إلى اعطاء فكرة عامة يحتاج توسيعها إلى دراسات أكثر تفصيلا.

لقد شرح **زيغلر** عملية نشوء الأمة في أوروبا بالاستناد إلى مقولة وحدة المصير السياسي. فقد كانت السلطة الكنسية والقيصرية التي تمثل الاقطاع الأوروبي في القرون الوسطى القاعدة الأساسية لوحدة المصير السياسي في أوروبا. ثم شيئاً فشيئا حل محل هذا النظام الاقطاعي ضرب من أشكال **الدولة-القبيلة، وقد أدى ذلك إلى خلق الشروط السياسية لقيام الأمة وظهور القومية. وعلى هذا فان الدولة- القبيلة والملكية الملازمة لها، انما هي مرحلة هامة في سيرورة بناء القوميات. وهذا ما تؤكده نتائج دراسات هانزكون** Hans Kohn عند عرضه لعملية انهيار نظام امبراطوريات العصور الوسطى وحلول القوميات محلها في عصر النهضة. فهو يرى أن قيام القوميات جاء **بعد خطوة وسطى بين الامبراطورية والقبيلة، وهي الولاء للدولة- القبيلة متمثلة في الحكومة لا في الأمة وكان أساس هذا الولاء التابعية أو الجنسية لا الانتساب القومي.**

أما **انجلز** فقد نظر إلى الملكية باعتبارها أحد عناصر التقدم المرافقة للعصر الحديث. فالملكية انما تمثل النظام في اللانظام، وهي تمثل مشروع أمة قيد التكوين ازاء تدهور النظام الامبراطوري. والواقع أن نمط الانتاج الرأسمالي كان قد بدأ بظهور الملكية. وقد أدى هذا إلى ظهور عملية تكيف وتكامل سياسي. صهرت في طريقها مختلف المجموعات الاتنية والثقافية واللغوية وشكلت منها وحدة عريضة مما أوجد في نهاية الأمر ظاهرة الانتماء القومي كما نعرفها اليوم.

وظهور وتطور اللغات القومية يعتبر أحد معالم نشوء القوميات مع بداية العصر الحديث. ولعل الأهم من اللغة كتابة التاريخ القومي. وربما ساعدنا

فهم تطور كلمة **وطن** Patria **في** توضيح نشوء القومية في ظل الحكم الملكي في أوروبا. كانت كلمة أو عبارة **وطن** Patria في العصور الوسطى ترادف عبارة «مدينة الله» التي استخدمها القديس أوغسطين وكان يقصد بها وطن جميع المسيحيين السماوي. ولم تدخل كلمة «وطن» و «وطني» اللغة الفرنسية إلا في القرن الخامس عشر عندما استخدمها بعض المفكرين الانسانيين من أمثال **رابلية** بمعناها الحديث. وقد أدى هذا المناخ الفكري الذي تطورت فيه مفاهيم عبارات وطن ووطني ومواطن إلى رفض الملكية المطلقة التي كانت شائعة في أوروبا. دون أن يكون لهذا المناخ الفكري ولهذه المصطلحات الهامة علاقة مباشرة بالقومية بمعناها الحديث. لذلك **فإن** معاني هذه المصطلحات اقتصر على تأكيده على حرية المواطن في وطنه وحقه في الملكية في هذا الوطن دون أن يعنى العناية الكافية بوحدة الأمة الملازمة للوطن كما نفهمها نحن اليوم.

في ظل النظام الملكي توسع الاقتصاد من اقتصاد المدينة إلى اقتصاد **يطال كامل الأرض التابعة للملك، وقد اعتبر Habermas ذلك بداية نشوء** الأمة. إلا ان الدولة في أوروبا لم تكن دولة قومية قبل قيام الثورة الفرنسية. فوجود الأمة لم يكن كافياً إذ انه لم يرتبط بالسلطة الشعبية لأن القوة السياسية لم تكن قد **توافرت** لهذه السلطة الشعبية. وقد استطاعت **الدولة- القبيلة ان تصمد إلى ان استطاع المجتمع البرجوازي الصاعد الذي احتضنته أن يقفز عنها. ولم تصبح الأمة مركز السلطة إلا بعد ظهور الأفكار الديمقراطية التي قلبت مفهوم الدولة بشكل راديكالي.**

فلم يكن هدف نظرية **الحق الطبيعي** التي يقول بها المنظرون الليبراليون إبدال شكل السلطة القائمة. بل كان يقصد بها تجسيد حقوق الانسان العامة وتأمين سلطة حرة أي خلق مناخ دولة حرة يمكن أن يزدهر فيها الفن والعلم والتجارة. وقد ساوى ماركس بين هذا وأفق **التبادل السلعي**: «ان **البرجوازية** المبكرة لم تكن تريد انشاء نظام سياسي جديد بل كانت تريد

عقلنة النظام الموجود. انها لم تكن تريد تكوين شرعية جديدة بقدر ما كانت تريد اقامة توازن في نطاق السلطة القائمة. وهكذا فان مبدأ «سيادة الأمة» لم يكن قد أصبح بالنسبة للبرجوازية أمرا ملحاً. ويمكن التدليل على ذلك من خلال نظرية **لوك** في الدولة. فقد أوضح W. Euchener ان هدف الدولة عند **لوك** يبقى تأمين الانتاج الاجتماعي حسب قاعدة التبادل الرأسمالية. فحدود الدولة عند لوك تنتهي عند حدود تملك الأفراد. وهكذا يقتصر واجب الدولة في مجتمع كهذا على إزالة العقبات والمخاطر التي تستجد أثناء عملية اعادة الانتاج الرأسمالية. أما **الإشكال** الذي تثيره نظرية لوك فهو يتمثل بكون حقوق التملك سابقة على وجود الدولة. انه عندما يتحدث عن الحريات لم يشرح لنا كيف يمكن أن نحافظ على هذه الحريات وما هي المؤسسات التي ترعاها. انه يكتفي بالاعتقاد انه عندما تفصل «سيادة الأمة» عن «سيادة الاسرة المالكة» يمكن الحديث عن حريات للمواطنين. وهكذا فان قضية الحريات تبقى في نظرية **لوك** غير محلولة. ذلك لأن نظريته في الحق الطبيعي تنتمي إلى مرحلة ما قبل الدولة مع أن الحريات في مجتمع منتج للسلع لا يمكن الحديث عنها إلا في نطاق دولة أو نظام قائم.

وقد أدرك **روسو** مخاطر هذا النقص فتجاوزه بالحديث عن «الارادة الجماعية» في مجال المجتمع البرجوازي المتطور. وهذا ما أشار إليه Habermas عندما لاحظ استبدال **روسو** السالف الذكر مؤكداً على أن **روسو** يرى أن الحق الطبيعي المذكور نادرا ما يتناقض مع مصلحة المجتمع. كما أنه نادراً ما يتناقض مع حرية الفرد الاجتماعي. وبذلك يتحول الحق الطبيعي عند روسو- الذي **يرى** في الدولة والمجتمع وحدة واحدة- إلى حق مدني أو برجوازي. ويمضي **زيغلر** H. U. Ziegler ملاحظاً أن الحريات الليبرالية لا تتحول إلى آساس لسيادة شرعية. ذلك أنه في هذا المجال تجري حماية حقوق الفرد في مواجهة أي وحدة اجتماعية منظمة. ان أمراً من هذا النوع يحققه مبدأ ثان في الديمقراطية هو مبدأ سيادة الشعب. ان سيادة الشعب تتحقق

من خلال سيادة **الأمة**. فالارادة الجماعية عند **روسو** تتحقق في دولة « قومية ». وهكذا فان المبدأ الملكي للسيادة يحل محله مبدأ الشرعية الوطنية أو القومية. وقد عرف هذا لأول مرة من خلال الثورة الفرنسية. إذ منذ ذلك الحين تحول مبدأ سيادة الشعب إلى أساس لمشروعية الأنظمة السياسية في الدولة البرجوازية. لذا صار بوسع H. Kohn أن يزعم أن القومية تبقى فكرة بعيدة بغير ما اقتران بفكرة سيادة الشعب. وبغير ما مراجعة لقضية الحاكم والمحكوم. وقضية الطبقات والفئات الاجتماعية. لكن علينا أن نلاحظ **هنا أنَّ Kohn يتحدث عن « قومية الثوار » التي انتشرت مع أفكار الحريات الديمقراطية.**

انا نفهم الأمة هنا - **مستندين** في ذلك من جديد إلى Ziegler **زيغلر**- على أنها مشروعية مثالية في المجتمع البرجوازي. فهي تضمن شرعية تنظيمات السلطة في الحكومة المدنية. وهي تكسب النظام تأييداً جماهيرياً. ثم هي تجمع الجماهير أخيرا في وحدة سياسية. إننا لا نستطيع فهم الأمة على **أساس مصطلحات وتعابير جامدة مثل « اللغة المشتركة » و« الثقافة »**، ومثل « الانحدار من أصل واحد. ووحدة التربة ». ان القوميات ليست حقائق ثابتة تاريخياً أعيد اكتشافها حديثاً وكانت موجودة من قبل بخصائص معروفة محددة. بل على العكس من ذلك فان النظام الرأسمالي نمط جديد من الاقتصاد أحدثت اشكالياته تعبئة اجتماعية جديدة سهلت بروز القوميات ثم الأمم. وعلى هذه الأسس ظهرت « الأمم » مع الثورة الفرنسية. وقد سبق **لماكس فيبر** Max Weber أن لاحظ ان « مصطلح الأمة » لا يشير إلى مفهوم محدد. وان كان يشير إلى ذلك فانه لا يمكن التحقق منه تجريبياً.

يمتدح **ماركس** في شبابه انجاز البرجوازية الرئيسي المتمثل في تكوين الأمم. ان البرجوازية تزيل **شيئاً فشيئاً** تقسيم وسائل الانتاج، والملكية. والجماهير. انها تجمع الجماهير. ووسائل الانتاج والملكية في أيد قليلة. ويؤدي ذلك إلى « المركزية السياسية ». فالمناطق المستقلة بعضها عن بعض جغرافياً

ومصلحياً ترغم على الاتحاد. وتفترض قيام سلطات وأنظمة ضرائب وجمارك توضع في دولة وحكومة وقانون ومصلحة قومية وحدود. وفي الواقع فان البناء القومي هو تعبير عن صعود البرجوازية وتحررها من سيطرة الفئات الاجتماعية الأخرى (الكنيسة. القبيلة). وهكذا فان أشكال ارتباط سابقة تتحول إلى أشكال ارتباط اجتماعي قومي. ويرفع التيار القومي كل الأشكال المخالفة. فبناء الدولة القومية لم يكن ممكناً دونما علمانية. ومع العلمانية فقدت الكنيسة سيطرتها الاجتماعية وتفتتت في كنائس وطنية.

ولعل الرسالة النضالية لـ Abbé Sieyès بعنوان «من هي الفئة الثالثة؟» خير دليل على ما رأيناه من كون القومية، وظهور فكرة الأمة تعبيرين عن تحرر البورجوازية الأوروبية وسيطرتها في المجتمعات هناك. لقد أجاب Abbé على السؤال بأن قال ان الفئة الثالثة هي «كل شيء» هي الأمة. أما رجال الدين والنبلاء فليسوا جزءًا من الأمة بل هم عالة عليها ضررهم أكثر من فائدتهم. وهكذا فان البرجوازية الأوروبية تفهم تحررها على أنه تحرر للأمة كلها. بل للعالم كله- كما أوضح ماركس بطريقته النقدية.

فبدل المبدأ الملكي الفردي أو الاستبدادي يأتي في عصر الدولة القومية المبدأ غير الاستبدادي سياسياً. واقتران ظهور الدولة القومية بالحقوق المدنية إنما يعبر عن ضرورات المرحلة حيث يقيم توازناً بين القوى الاجتماعية التي لا يمكن تحقيق مصالح البرجوازية بدونه. لذلك فان ما رآه بعضهم من أن روسو بدعوته إلى «الحق الطبيعي» إنما كان المهد لظهور «استبدادية حديثة» إنما هو رأي بعيد لا يمكن الأخذ به. ان الحق الطبيعي عند روسو المعتمد على الارادة الجماعية المستندة إلى مبدأ سيادة الشعب لا يمكن فهمه في نطاق المجتمع الأوروبي البرجوازي إلا مقروناً بالحريات الليبرالية المعروفة. لذلك كانت الدولة القومية الأوروبية تمثل خطوة كبيرة إلى الأمام إذا قورنت بالدولة الملكية السابقة. كما ان الملكية كانت بدورها تقدماً على دويلات المرحلة الاقطاعية السابقة.

ان القومية التي ظهرت مع الثورة الفرنسية كانت تقدمية مرحلياً، إذ انها اقترنت منذ ظهورها بالليبرالية والدفاع عن حقوق الانسان وحرياته. وهكذا كان بوسع **سوريل** Sorel ان يقول ان الفرنسيين **هم فرنسا وهم** الثورة لأنها واحد. كان الفرنسي المقاتل زمن الثورة وطنياً وعالمياً في الوقت نفسه، لأنه في الوقت الذي كان يدافع فيه عن دولته القومية الناشئة كان يقاتل من أجل ازالة الاقطاع ودول وامبراطوريات الطوائف والاقطاع، كما كان يقاتل عن حق الشعوب الأوروبية في تقرير مصيرها. وقد عجلت الثورة الفرنسية في سقوط الامبراطوريات التي كانت تقوم على شعوب عدة كالامبراطورية النمسوية والعثمانية وروسيا القيصرية. والمبادىء الفرنسية هذه مؤسسة على بعض الخلفيات النظرية في الفكر الفرنسي الذي يعود لما قبل الثورة كما أوضحت ذلك Eva – Hoffman Linles بعد أن درست الفلسفة الفرنسية العائدة لما قبل الثورة بكثير من العمق.

والواقع أن فكرة الثورة الفرنسية هذه عن الدولة القومية، وحق تقرير المصير ظلت مسيطرة حتى أيام امبراطورية نابوليون. فعلى الرغم من أن نابليون ما كان بوسعه أن يدّعي **تدعيم الحريات** الديمقراطية لكنه كان يقول في كل مناسبة أنه يدافع عن حق الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها وهكذا فان الثورة الفرنسية- ونابليون على وجه الخصوص- لم تكن أهميتها في القضاء على الاستبداد أو ابراز حق تقرير المصير، بل في ذلك التغيير الجذري بالنظر إلى كل شيء في نطاق قومي جديد. ان القوى الرجعية التي اجتمعت ضد نابليون وهزمته استخدمت في حربها ضده السلاح الذي أعطاها إياه نابليون نفسه: سلاح حق تقرير المصير والدولة القومية، وهكذا فان الثورات في ألمانيا واسبانيا وروسيا ضد نابليون هي ثورات نابلونية بمعنى انها تستخدم الفكرة التي نشرها نابليون ونشرتها حروبه. لقد قال **انجلز** Engels ان نابليون لم يكن في المانيا ذلك الطاغية المستبد كما قال خصومه.. لقد كان نابليون ضرورياً لألمانيا فقد كان ممثل

الثورة. وحامل مبادئها. ومدمر المجتمع الاقطاعي القديم. ان سلطة نابليون القمعيـة كانت ضرورية رغم كل شيء لألمانيا. كما كانت ضرورية لغيرها. فقد انهت عهد الدولة الرومانية المقدسة بأوروبا وقللت عدد الدويلات فيها. وأعطت ألمانيا قانون نابليون الذي كان أكثر تقدماً من كل قانون آخر قبله. كل ذلك في نفس الوقت الذي جاءت فيه بمبدأ المساواة وهو ثورة في حد ذاته. والوقوف ضد نابليون آنذاك كان يعني الوقوف ضد الثورة والحرية والديمقراطية. لذلك فان الحقد القومي الذي أثير ضد نابليون في البلاد المختلفة من جانبه كان رجعياً في معظمه. لذا فقد كان C. Hayes على حق عندما تحدث عن ثورة مضادة للقومية. لكن Hayes يلاحظ هنا جانباً واحداً من جوانب العملية المتعلقة بالعداء لأفكار الثورة الفرنسية التقدمية، إذ ينسى أن الكفـاح ضد نابليون كان كفاحاً ضد سيطرة أجنبية، وهو حق للشعوب يدخل ضمن حقها في تقرير مصيرها. وهكذا فانه علينا ملاحظة الجانبين المتمايزين للقضية عند بحثها.

لقد رجعت الفكرة الالمانية اثناء ما يسمى بحروب التحرير. تلك الحروب التي سبقت اعادة البناء القومي. إلى قومية رجعية رومنطقية. غير مفتوحة وغير ليبرالية. لقد كانت ردة فعل غير علمية وغير منطقية على فكرة متقدمة عليها. ونظاماً اجتماعياً يستند إلى أسس اقتصادية واجتماعية أكثر تطوراً. وما كان للمجتمع الألماني أن يستطيع ببناء المتخلفة سياسيا واقتصادياً أن يرد بغير ما ردّ به. لقد دعا إلى « المانية » تتفوق على « القوميات » الأخرى. لذلك فقد هاجمه ماركس بعنف. وليس من قبيل المصادفة أن يلجأ الكتاب القوميون العرب منذ الثلاثينات إلى الاستشهاد بالقومية الألمانية اثناء حروب التحرير-خصوصاً ساطع الحصري-. ومع اختلاف الموقف تاريخياً وسياسياً واقتصاديا. فاننا سنحاول أن نتبين القواسم المشتركة في البنى السائدة في المجتمعين في محاولة للقول ان القومية العربية تمثل نموذجاً سائداً في قوميات العالم الثالث.

مع انتصار البرجوازية وتثبيت سلطتها في أوروبا بدأ **الانفصام بين** الفكرتين الرئيسيتين اللتين كانتا فكرة واحدة أثناء الثورة الفرنسية: **الأمة والديمقراطية**. ان الديمقراطية لم تعد ضرورية لقيام الأمة. فحتى في فرنسا استطاع نابليون الثالث أن يبرر سيطرته قومياً دونما ديمقراطية. ولم يكن الحال غير ذلك في الدول الأوروبية الأخرى. إذ إنّ توحيد ألمانيا لم يكن عملا شعبياً ارادياً بل كان «وحدة امراء» كما كان الحال في إيطاليا كذلك.

بعد ما ثبتت البرجوازية الأوروبية سيطرتها لم يعد «الوطني» هو المواطن الحر الليبرالي. بل الذي يرى في وطنه البداية والنهاية. لقد تحولت الفكرة القومية إلى ايديولوجية مرتبطة بمشاعر وأحاسيس لا واعية وأنانية **أدت إلى ظهور «القومية الواحدية».فعلى التساؤل: فرنسا أم الانسانية يجاب بالقول: إن الذي يقول: فرنسا ،فهو الوطني ، أما الذي يقول: الانسانية فهو «رسول الدولية». ومن هنا يمكن فهم رأي Ernest Nollé عن الفروق بين الحرية اليعقوبية والحرية الوحدانية أو الواحدية. فالحرية الواحدية عنده هي التي انفصلت تماماً عن أفكار الثورة الفرنسية. إنها الحرية ذات العين الواحدة، الحرية اللاثورية.**

تتحول القومية في المرحلة الثانية لصمود البرجوازية إلى ايديولوجية الامبريالية التي تبرر سيطرتها على العالم الثالث. فباسم المصالح المعينة لدولة قومية معينة يجري سحق شعب آخر أو السيطرة عليه،وهكذا تنهي القومية **الأوروبية نفسها بنفسها عندما تُسوِّغُ عبر مصالحها «القومية» الغاء حق شعب** آخر في تقرير مصيره. مع أنه لا قومية بدون حق تقرير المصير! ويرى Nollé في النهاية أن الأساس الفكري للفاشية يبدأ مع تفرقة Maurra بين «الوطن» و «الانسانية». لقد ارتبط ذلك كله طبعاً بتراكم الانتاج الرأسمالي وحركة انتقال السلع.

وتثبت الأبحاث التي أجراها **هانزكون** Hans Cohn طيلة عشر سنوات

متواصلة. ان القومية التي كانت تعني اثناء الثورة الفرنسية تعبيراً عن التوق إلى الحرية والديمقراطية. لم تعد في المجتمع البرجوازي المتطور مفهوماً يقضي على الحرية وحسب. بل تذهب إلى أبعد من ذلك حيث تفرض مواقف تتسم بطابع الفرض بالقوة. إلا أن الأمر في البلاد النامية يختلف عنه في المجتمعات البرجوازية المتطورة. فالقومية في المجتمعات النامية تشكل موقفاً تقدمياً. كما كانت سابقاً في الغرب. وهي مقولة يأخذ بها عدد كبير من الباحثين الاجتماعيين والمؤرخين. وقد اعترف بذلك Emerson الذي يعتبر أحد الخبراء في الحركات القومية في العالم. فهو يرى أن القومية في أفريقيا وآسيا هي قوة تقدمية هامة. كما كان حال القوميات في أوروبا وأمريكا في المراحل الأولى لهذه القوميات وقبل أن تتحول هذه القوميات إلى قوى مستعمرة (بكسر الميم) ورجعية في علاقاتها بشعوب المجتمعات النامية على الأقل. ان القومية في ما يسمى بالعالم الثالث هي عامل تحرك وتقدم وثورة، لا عامل ثبات وتراكم للمصالح البرجوازية والرأسمالية. وهذه النظرية التي يعرضها أمرسون، رغم صحتها بشكل عام. تحتاج إلى بعض التعديل كما سنوضح في الصفحات التالية. ذلك أن القومية التي تعبر عن ارادة التحرر والتقدم عند شعوب العالم الثالث الخارجة أو الساعية إلى الخروج من تحت نير الاستعمار. لن تكفي وحدها في التوصل إلى التحرر المنشود.

ولكن قبل أن نحاول الحديث عن القومية كظاهرة ايديولوجية تلازم عملية التحرر عند الشعوب المستعمرة وقبل أن نسلط الأضواء على القومية ونشوء الأمة وتكونها في المجتمعات المختلفة والنامية. علينا أن نستعيد هنا بعض المفاهيم التي تولد بعض الاشكالات عادة. فتجنباً للوقوع في الاشكالات سنستخدم كلمة شعب وعبارة اقلية وطنية ليشير المصطلحان إلى جماعة كبيرة متجانسة، قطاع اجتماعي متجانس له ذاتية خاصة. أما كلمة أمة فتشير إلى سلطة الدولة القومية. او إلى مبررات قيام هذه السلطة. وعلى هذا فإن تكوّن الأمة ونشوءها هو تكوّن الشعب أي الجماعة البشرية الكبيرة المتجانسة. مضافاً

إليه عملية بناء الدولة وتكون السلطة. فالأمة ليست مجرد الشعب بل الشعب مضافاً إليه سلطة الدولة القومية أو مبرر قيام هذه السلطة على الأقل. والغاية من هذه التحديدات التي تبدو شكلية تجنب الوقوع في اشكالات لفظية في اثناء تحليل عملية نشوء القومية وتكون القوميات. فعند دراستنا للمادة التاريخية العينية سنرى أنه لا يمكن استخدام هذه المفاهيم باعتبارها **مترادفات**.

وقد واجهت الأممية الثانية المسألة القومية مواجهة مباشرة. واجهتها **أولاً** في اطار الدولة المتعددة الشعوب. ويدخل في هذا الاطار مستقبل الشعوب التي لا تحصل على حقوقها كاملة في دولة متعددة القوميات. كذلك واجهتها في اطار عرضها للامبريالية وحقوق الشعوب المستعمرة في الاستقلال. وفي كلتا الحالتين أثارت مسألة حقوق الشعوب المستعمرة (بفتح الميم) بوجود قومي مناقشات واسعة. وقد بلغت هذه المناقشات درجة عالية في اثناء الحرب العالمية الأولى وكان لها دور عملي كبير في انحلال الأممية الأولى وقيام الأممية الثانية.

لقد سبق لماركس وانجلز أن أوليا المسألة القومية أهمية بالغة. وقد دعا ماركس الاشتراكيين **للتعلم** من دروس بولندا وإيرلندا. ورفض بشدة دعوة التآخي العالمية بين الشعوب الرأسمالية التي أطلقها دعاة التجارة الحرة. فوحدة الشعوب إنما تقوم على أساس مصلحة هذه الشعوب لا مصلحة الأنظمة الحاكمة. ولهذا يجب **أولاً** القضاء على نظام الملكية السائد لأنه يقتضي استعباد الشعوب. فدعوة التجارة الحرة للتآخي إنما تتجاهل مسألة استعباد الشعوب وتتجاهل الفروق الطبقية في المجتمع. ولهذا فهي بدورها ليست إلا شكلاً آخر من أشكال الاستغلال. فتآخي الشعوب لا يمكن أن يكون إلا في **إطار خال من أي تسلط، إذ لا يكون بين مستغِل ومستغَل.**

وفي نفس الوقت يختلف ماركس مع طرح المسألة القومية كأمر مفروغ منه. وتؤكد مراسلاته مع انجلز أن الدعوة إلى القومية إنما هي ضرب من

الشوفينية. ولكنه في نفس الوقت يتعاطف مع حركة التحرر الوطنية الايرلندية ويؤيد حق الايرلنديين بتكوين دولتهم المستقلة. لأنه يقيم فرقاً شاسعاً بين الأممية والمواطنية العالمية. فالأممية ممكنة بين الشعوب الحرة. والمواطنية العالمية تتحول إلى استغلال إذا كانت قناعاً لايديولوجية تخفي الاستغلال.

وقد قدم انجلز في دفاعه عن بولونيا نفس المبدأ. فقد كان يرى أنه لا يمكن أن تكون الأمة حرة في نفس الوقت الذي تسعى فيه لاستغلال غيرها. وفي مكان آخر يؤكد انجلز أنه طالما ظل الجنود الروس في بولونيا فلن يستطيع الشعب الروسي أن يتحرر لا سياسياً ولا اجتماعياً. إلا ان انجلز يؤكد بشكل قاطع أن موقفه هذا يقتصر على الأمم الأوروبية. فقد ميّز انجلز بين حق الأمم الأوروبية الكبرى بوجود مستقل وقائم بذاته من جهة والقومية بشكل عام من جهة أخرى. وبذلك نظر إلى الأمور بمنظار مفاهيم كانت سائدة في عصره في ألمانيا في القرن التاسع عشر.

فالأمةفي نظر ماركس ليست شكل السلطة السياسية كما عرّفناها. بل هي مجرد جماعية ثقافية. لقد كانت الكلمات «شعب» و «أمة» و «قوم» تعني نفس الشيء عنده. ولم تكن عبارة «أقلية قومية» تعني عند انجلز جماعة بشرية استطاعت أن تتحدد بعد عملية تطور اقتصادية واجتماعية. وبذلك يمكن لها أن تشكل أمة. على العكس من ذلك فان انجلز يعرف الاقلية القومية بأنها أمة صغيرة أو جزء شعب لا حق لها بدولة قومية. بل عليها أن تندمج بالأمم التاريخية الكبرى. ففي كل بلد أوروبي اقليات قومية.. ومع ذلك لا يخطر ببال أحد أن يسمي هذه البقايا من الشعوب أمما.

لقد نظر انجلز إلى خارطة أوروبا على أنها خارطة نهائية. ولم يعط لـ «أجزاء الشعوب» الموجودة هنا وهناك الحق في الوجود القومي المستقل بل ربط مصيرها بمصير الأمم الكبرى. واكتفى بأن ينظر إليها على أنها معالم دون دلالة سياسية.

مع بداية القرن العشرين أعيدت لهذه الشعوب التي «لا تاريخ لها» حقوقها تدريجياً. وإذا كانت هذه الشعوب لم تلعب دوراً تاريخياً بارزاً فما ذلك إلا لأنها كانت مستغلة من قبل ما يسمى بالأمم الكبرى التي لم تسمح لها أن تلعب دوراً تاريخياً بارزاً. بل ان الوجه التقدمي للقومية يتلخص في يقظة الأمم ودخولها في التاريخ. أي البدء بلعب دور تاريخي معاد للأمم المستغلة.

وكماركس وانجلز يعتبر لينين الشعوب أمماً حتى وان لم تكن قد تكونت بعد. وخلافاً لانجلز يطالب لينين بحق تقرير المصير لكل شعب مهما صغرهذا الشعب. وقد طالب لينين بحثّ الشعوب على تقرير مصيرها وفق سياسة خارجية اشتراكية. وقد اعتبر الفكرة التي توازي بين تقرير المصير والاستقلال الثقافي فكرة رجعية. وبالتالي فقد قال لينين ان حق تقرير المصير يعني الاستقلال الدولي عن المجموعات ذات القومية الغريبة. وتأسيس الدولة القومية المستقلة. في تلك المرحلة التاريخية لم يكن لمفهوم تقرير المصير أن يأخذ أي معنى آخر. فالرأسمالية التي أيقظت آسيا أحيت فيها وفي كل مكان من العالم حركات وطنية هدفها الأول خلق دول قومية.

أما في الغرب فقد اعتبر لينين المسألة القومية مختلفة. ففي الغرب أصبحت القومية مبدأ نظام المجتمع البرجوازي على عكس المستعمرات وعلى عكس الشعوب الداخلة في دول متعددة القوميات التي لم تصل إلى مرحلة المجتمع البرجوازي بعد. ومن هنا فان من واجب الاشتراكيين مساعدة الأمم والشعوب المستعبدة لتتوصل إلى وجود قومي خاص بها وبذلك تعمل على تحررها. وقد استند لينين في هذا المجال على ما قاله ماركس عن حركة التحرر الايرلندية واعتبره مثلا بالغ الأهمية..

وكما اعتبر ماركس وانجلز حركة التحرر في بولونيا وإيرلندا محك الاشتراكيين. كذلك اعتبر لينين أن معيار وحدة الاشتراكية تكمن في الموقف من حق تقرير الشعوب لمصيرها. فالامبريالية تكمن في استعباد أمة لأمم

أخرى وفي توسيع هذا الاستغلال وتثبيته. ان موقف الاشتراكي يتحدد بموقفه من حق تقرير الأمم لمصيرها. فالاشتراكي الذي ينتمي لأمة مستغلة وينكر حق الأمة بتقرير مصيرها لا يعتبر بالحقيقة اشتراكياً بل شوفينياً. وإذا أنكر اشتراكيو الأمم الكبيرة التي تنهب سواها حق المستعمرات بتقرير مصيرها، فذلك لأنهم بالحقيقة غير اشتراكيين بل امبرياليين. إلا أن إصرار لينين على حق تكوين الأمة لا يقلل من نقده للنزعة العنصرية للقومية. فما يوافق عليه لينين إنما هو المحتوى الديمقراطي العام للقومية.

وعندما أعطى لينين الحق للشعوب المستعمرة والمستعبدة في تقرير مصيرها لم يبحث في مسألة تكون الأمة والشروط الضرورية لهذا التكون. فما يهمه انما هو الدلالة السياسية لهذا الوجود القومي أو ذاك. وما تحرر الشعوب واستقلالها إلا الخطوة الأولى لتآخي هذه الشعوب على أسس قاعدة حرة من كل استعباد. وهكذا تبقى الأممية- في رأي لينين- عبارة فارغة. ما لم تتبنّ البروليتاريا في البلاد المتطورة قضية تحرر المستعمرات السياسي. ذلك أن هذه البروليتاريا لن تصل إلى توحيد الأمم إلا من خلال المرحلة الانتقالية، أي تحرر الأمم المستعمرة.

لم تتفق الأممية الثانية مع لينين في آرائه التي تابع فيها أفكار ماركس وانجلز حول حق الشعوب المستعبَدة والمستعمَرة بتقرير مصيرها. وكان ذلك لأسباب عديدة. إلا أنه على كل حال أدى إلى اختلاف المواقف اثناء الحرب العالمية الأولى (الدفاع عن أرض الوطن) وإلى انحلال الأممية الثانية.

القومية في العالم الثالث

يلجأ علماء السياسة الأمريكيون في تفسيرهم لسيرورة التطور في البلاد المستعمرة أو شبه المستعمرة إلى الاستعانة عادة بما تقدمه العلوم الاجتماعية الاميركية من معطيات متعلقة بالتحديث. لذا، فالموضوع الذي يواجه هذه البلدان في نظر هؤلاء هو العبور من مجتمع تقليدي غير متطور إلى مجتمع

حديث مصنّع . وإذا كان من مسوِّغ للقومية في هذه المجتمعات فهو كونها عامل تطور في خدمة التحديث ، فإذا تجاهلت القومية في البلدان غير المتطورة التطور الاقتصادي والاجتماعي والعبور إلى المجتمع الحديث ، تحولت إلى ايديولوجية تخلف وتأخر .

وقد عرض كاوتسكي إحدى النظريات التي تتعلق بالقومية في البلاد المتخلفة اقتصادياً واجتماعياً . فاعتبر ان أنماط القومية السائدة في أوروبا في القرنين ١٨ و١٩ كانت تستند على جماعات بشرية منسجمة لغوياً وثقافياً ، قد استطاعت خلال قرون طويلة من تطور منظم أن تقيم أنظمة تبادل وانتاج صناعي انسانيين . ومقابل ذلك لا يجد كاوتسكي أساساً مشروعاً للقومية أو للشعور القومي في البلاد المستعمرة . فمقولات التاريخ الأوروبي لا يمكن أن تُعمَّم على القومية في العالم الثالث ، كما لا يمكن اعتبار الدول الناشئة في هذا العالم الثالث قوميات أو دولاً قومية . فالدول الناشئة إنما هي دول وطنية أو قومية من الناحية القانونية دون أن تكون كذلك بالفعل ، وكل ما يمكن أن يقال عن هذه « القوميات الناشئة » إنها « قوميات ادارية » فما يبررها وما يبرر حدودها وحدود دولها إنما هو الادارة المستقلة أو شبه المستقلة التي تدير هذه الدول . وقد فرّق امرسون Emerson بين القومي والقومية ، فالقومي يمكن أن يوجد في هذه الدول الناشئة في العالم الثالث ولكن بدون قومية حقيقية ، فالقوميات في العالم الثالث ، في نظره ، إنما هي قوميات على طريق التكوين in the making.

وقد اقترح كاوتسكي ان تحدد هذه القوميات المستعبدة باعتبارها « مناوئة للاستعمار »، ذلك ان الصفة المميزة للقومية في البلاد المستعمرة وشبه المستعمرة هو أنها حركات بدأت مرحلة التحرر من الاستعمار دون تاريخ قومي وتراث قومي سابقين ، فهذه « القوميات » نشأت على أنقاض امبراطوريات سابقة أو خرجت من كونها أجزاء شعوب وسعت لأن تكون شعوباً مستقلة . فهذه القوميات « مناوئة للاستعمار » وهي مناوئة فقط ،

بمعنى انها لا تشكل معارضة حضارية للاستعمار بل معارضة شكلية تتمحور حول المعارضة للشكل الاقتصادي أو الاستغلال الاقتصادي والسياسي المباشر. وهذا الضرب من القومية الناشئة يفقد مبرر وجوده إذا فقد «ادارته» الخاصة وإذا عجز عن تصنيع الدول المستقلة حديثاً، فالقومية الادارية الناشئة تعني التخلص من الاستعمار الاداري وتحديث البلاد أي تصنيعها، ومن هنا كانت معارضتها الادارية والاقتصادية للاستعمار، دون أن تصل هذه المناوءة إلى درجة المعارضة الحضارية.

وإذا كانت آراء كاوتسكي وآراء المنظرين الاجتماعيين الامريكيين دعاة التحديث إنما هي صدى لثقافتهم الغربية الحديثة، فانهم يستخدمون هذه الآراء انطلاقاً من مواقفهم الاستعمارية أو المتأثرة بالمنطق الاستعماري. فالقومية في العالم الثالث لا تعني للمثقفين الاستعماريين أكثر من التوق لدى شعوب العالم الثالث إلى تحديث البنى الاجتماعية في البلاد التي لم تدخل مرحلة التصنيع بعد. وليس أبعد دلالة على الجذور الاستعمارية والمثالية التي تدل على أصولها الغربية من أفكار كاوتسكي التي تعتبر التحديث أو التصنيع الوجه المميز للقوميات في العالم الثالث.

وقد فرق كاوتسكي بين الدور التاريخي لمثقفي البلاد المستعمرة (بالفتح) ودور المثقفين في البلاد الأوروبية. فإذا كان مفكرو البرجوازية الأوروبية قد اعتبروا الليبرالية مفهوماً من مفاهيم الايديولوجية الأوروبية والرأسمالية التي كانوا يعبرون عنها. وإذا كان الصناعيون في هذه البلاد الرأسمالية يصرون على مفهوم التصنيع أكثر من اصرارهم على الليبرالية؟، فان المفكرين في البلاد المتخلفة كانوا يلعبون دور الفئتين معا، فئة المثقفين الأوروبيين وفئة الصناعيين الأوروبيين. وهذا الموقف الذي يتبناه كاوتسكي هو نفس الموقف الذي تبناه مانهايم، إلا أن كاوتسكي لا يشير إلى ذلك كما كان الجدير به أن يفعل. وعلى كل حال فان ما يهمنا هنا هو ان المثقف في العالم الثالث في نظر هؤلاء يلعب دورين، فهو من جهة بمثابة المبشر

الذي يبشر بأفكار جديدة ساعياً إلى التحديث الذي كان غريباً على مجتمعه. وهو من جهة أخرى يقوم بمهمة الصناعي الأوروبي المدافع عن التحديث. فالأفكار الليبرالية والنزعة الصناعية يتلازمان عند مثقف العالم الثالث. وبتقدير كاوتسكي فان النخبة المثقفة في العالم الثالث تستطيع - إذا كانت مثقفة ثقافة غربية- أن تحمل التحديث إلى البلاد المستعمرة بشرط أن تتأثر الطبقات الاجتماعية الموجودة بالأفكار القومية. فإذا ظلت هذه الطبقات أو الفئات الشعبية بعيدة عن الأفكار القومية فان النخبة المثقفة لا تستطيع أن تجعلها مؤثرة في عملية التحديث، فالفكر القومي في العالم الثالث يلعب دوراً متميزاً في عملية التحديث. وهي بالضرورة عملية مناوئة للاستعمار. أما الطبقات الارستقراطية والبرجوازية فتتحالف دائماً مع الاستعمار بدافع من مصالحها المشتركة معه، ويحاول هذا التحالف الارستقراطي- البرجوازي الاستعماري المحافظة على النظام الاجتماعي التقليدي، في مقابل دور المثقف الذي يلعب دور المبشر الليبرالي والمحدّث الصناعي.

وإذا كان كاوتسكي يعترف بأن العالم الرأسمالي قد يحاول أن يؤخر عملية التحديث في العالم الثالث، بتحالفه مع البرجوازية والارستقراطية المحلية، إلا أن الاستعمار قد يساعد على التحديث طالما أن ذلك يزيد من امكانية استغلاله لخيرات الشعوب وطالما أن ذلك لا يخرج الشعوب من إطار سيطرته المستعمرة. ولهذا فقد تذوي القوى التقليدية التي تعتمد عليها الرأسمالية لحساب الحركة القومية، ذلك أن الحركة القومية غالباً ما تستطيع أن توحد أوسع قطاعات الجماهير، سواء القائلة بالتحديث السريع أو القائلة بالتحديث البطيء أو حتى بعض المعارضين للتحديث، إنها توحد كل من يعارض الاستعمار مهما كان موقفه من عملية التحديث، ومع هذا تظل الميزة الرئيسية للحركة القومية في البلاد المستعمرة هي حملها لايديولوجية التحديث المناهضة للاستعمار. فهذه هي صفة القومية في البلاد

النامية رغم ان حملة لوائها هم النخبة من المثقفين بالثقافة الغربية.

صحيح أن هذا النوع من القومية، قومية المثقفين بالغرب، يساهم كما يعتقد كاوتسكي بصهر أوسع الفئات الشعبية والاتنية في الدولة المستقلة ويخلق بذلك شرط الدخول في عملية التحديث. إلا أن كاوتسكي لم يوضح لماذا لا تتمكن القومية في البلاد النامية من تحقيق أهدافها. ورغم أهمية نظريته إلا أنها لا تصور الواقع تصويراً متكاملاً. والسبب في ذلك يعود لتطبيقه مقولات مجردة على عملية تاريخية عينية. فالتحديث يعني التصنيع أولاً، تصنيع الانتاج الاجتماعي. إلا أن هذه العملية لا تنعكس. فالتصنيع لا يعني التحديث. يضاف إلى ذلك أن كاوتسكي لم يوضح لنا لمصلحة من تجري عملية التحديث- التصنيع؟

القومية في العالم الثالث كنتاج لعملية التثاقف، Acculturation

تحاول هذه النظرية التي قال بها Richard F. Behrendt كسابقتها أن تعطي للتحديث أهمية في ظهور القومية. فهي تظهر مثقفي الشعوب المستعمرة ذوي الثقافة الغربية الحديثة على أنهم الطليعة التي تحمل لواء القومية بين هذه الشعوب. إلا أنها تختلف عن سابقتها في أنها تبحث قضية التحديث بحثاً جانبياً،اما تركيزها فيكاد ينحصر على دور المثقفين المحدثين المتأثرين بالثقافة الغربية. على ضوء هذا الدور حاول R. Behrendt أن يوضح نشوء القومية في البلاد المستعمرة. وهو ما سنتناوله بالبحث على ضوء نظريته في التأقلم الثقافي.

يقول Behrerdt إن العالم الثالث يعيش الآن مرحلة تحول ثقافي دينامية إلا أنها متقطعة. وهو لا يعتبر هذا التحول تحولاً خلاقاً بالضرورة. لأنه يرتكز إلى دوافع خارجية دخيلة على المجتمع. فالتحول في هذه البلاد مفروض من خارج وهو يستند إلى عملية acculturation (تثاقف).

وقد ميز Behrendt بين نموذجين من التأقلم الثقافي أو التكيف الثقافي: تأقلم أو تكيف سلبي. مقلّد. يقوم على التكيف السلبي مع الثقافة الأعلى. وهذا النوع من التأقلم يظل على الدوام غريباً عن واقع المجتمع وعن الذهنية أو العقلية السائدة فيه. فهو لا يقوى أبداً على الحلول محل القيم والمعايير المتأصلة في المجتمع والسائدة فيه والتي تدعمها الثقافة التقليدية. أما النموذج الثاني من التأقلم فهو نموذج التأقلم الإيجابي- المتزامن. الذي يعتمد مبدأ دراسة الثقافة الغربية وعناصرها. ولا يختار من هذه الثقافة إلا العناصر المناسبة التي يحتاج إليها بالفعل والتي تراعي ظروف البلد النامي وامكانية استيعابه لها. فتكون هذه العناصر الجديدة مكملة للعناصر الأصلية أو انها تحل محل بعض عناصر الثقافة التقليدية (الأصلية) دون أن تكون غريبة عن المجتمع كلية. فيظل العنصر الثقافي الجديد فاعلا ومؤثراً لا غريباً كلية. وقد تحدث Behrendt عن عملية تأليف ثقافي Synthèse بين الثقافتين الوطنية والغربية، وأكد أن عملية التأليف هذه تتم عبر النموذج الثاني فقط دون النموذج الأول موضحاً أن النموذج الثاني من التحول الثقافي هو النموذج الخلاق دون الأول. مؤكداً من جديد أنه ليس كل تحول ثقافي هو بالضرورة تحول خلاق.

بعد أن حدد Behrendt الأطر النظرية لوجهة نظره، اعتبر القومية في العالم الثالث نتاج عملية تكيف ثقافي تقوم على عملية تقليد الشعوب المستعمرة (أو الشعوب الهامشية كما يسميها) للشعوب الأوروبية والغربية (أو الشعوب النواة كما يسميها). فالتقليد الثقافي هذا يقوم على أساس أن يأخذ مثقفو الشعوب الهامشية فكرة الأمة الغربية ويحاولون النسج على منوالها، مدفوعين إلى ذلك باعتقادهم أن في القومية سلاحاً يستطيعون بواسطته التعويض والتخلص من النقص والتخلف واللحاق بالغرب، وهو يرى أن هذه الشعوب الهامشية تحكمها عقدة النقص أو الشعور بالنقص التي ولدتها فيهم السلطة الاستعمارية على مدى سنوات طويلة. إلا أن الرغبة بالتخلص

من التخلف وعقدة الشعور بالنقص ليسا السببين الوحيدين لأخذ الشعوب المستعمرة بالأفكار الغربية، فهناك سبب آخر لهذا الأخذ وهو فقدان الشعوب المستعمرة لهويتها الوطنية التقليدية ويتمثل ذلك على وجه الخصوص بتخلي هذه الشعوب عن الأشكال الاجتماعية التقليدية الأولى التي كانت تأخذ بها قبلا ووقوعها في هوة الفراغ المؤدي إلى فقدان الهوية. وهنا تأتي القومية وتقدم البديل أو الهوية البديلة دون أن يكون هناك بديل منافس آخر.

فالقومية في نظر Behrendt لا تعني أكثر من أخذ فكرة الأمة كما هي في الغرب. والتحليل الدقيق لموقف هذا المفكر يؤكد أنه لا يوافق على سعي شعوب البلاد المستعمرة للحاق بالغرب وهو يكاد يحتج على هذا اللحاق،أما تسمياته: الشعوب الهامشية والشعوب النواة فهي تؤكد هذا الاتجاه. وهو يصر على اطروحته هذه مؤكداً أن القومية عند مثقفي البلاد المستعمرة هي دائماً غربية المصدر مصدرها عملية التأقلم أو التكيف الثقافي رغم عدم اعتراف هذه الشعوب بهذا الواقع. وهذا هو السبب في نظره لذلك التناقض بين التقليد والتجديد بين الأصالة والتحديث بين الثقافة الوطنية والتأقلم الثقافي، بين الوطنية والقومية. ويبدو هذا التناقض أكثر ما يبدو في عدم الانسجام بين المثقفين دعاة القومية في العالم الثالث والمثقفين التقليديين أو التراثيين إذا صح التعبير. فعملية التثاقف تنطوي على تناقض داخلي عميق، لأنها تقوم على أساس فرض أفكار غريبة على المجتمع. ويبرز هذا التناقض في اغتراب المثقفين في العالم الثالث، فهم قوميون دعاة مجتمعات قومية من جهة وهم دعاة ارتباط بالغرب من حيث يدرون أو لا يدرون. فالقوميون في البلاد المستعمرة والمتخلفة ليسوا ورثة الثقافة «القومية» الخاصة لشعوبهم، وإنما هم ورثة وحملة أفكار مستعارة من الغرب تحكمهم أكثر مما تحكمهم ثقافاتهم المستقلة، فهم ليسوا دعاة استقلال بل دعاة تقليد، فربما كانت النخبة التي تتكلم باسم الأمة وتدعو «لاستقلال» هذه الأمة

وتدّعي الدفاع عن مصالحها، أكثر الفئات دعوةً إلى التغريب، بل ربما كانت هذه النخبة أكثر فئات الشعب رفضاً للبنى الاجتماعية الخاصة والمستقلة والمميزة للشعب. ويرى Behrendt أنه ليس هناك كبير أمل لهذه النخبة المثقفة، وليس هناك كبير أمل للقومية في العالم الثالث لأن هذه القومية هي نتائج تكيف أو تأقلم ثقافي يعتمد أسلوب تقليد الثقافة الغربية. فالخطوط الرئيسية لهذا التأقلم تتلخص في التالي: الأخذ عن الغرب، إلا أن هذا الأخذ يظل غريباً عن المجتمع، في نفس الوقت الذي تسعى فيه النخبة للتخلي عما هو تقليدي دون أن تتمكن من ذلك بالفعل، وهكذا لا يمكن الوصول إلى تأليف ثقافي Synthèse واعٍ ومنطقي، وتفشل عملية التأقلم الإيجابية ويرتد القوميون إلى عملية تأقلم سلبية.

ويرتبط هذا الاتجاه نحو الغرب بشكلة أخرى تبرر ظهور القومية في البلدان المتخلفة، وهي أنه ليس بامكان التحالفات الاجتماعية التقليدية كالقبيلة والطائفة وغيرهما القضاء على التخلف والتخلص منه، فالتحالفات الاجتماعية التقليدية تؤدي إلى الطريق المسدود، والمخرج الوحيد يبدو في اعتماد اسلوب تحريك الجماهير عاطفياً والتأكيد على وحدتها وتماسكها ووعدها بالنهوض واللحاق بالركب الحضاري، وهذا المخرج الوحيد ليس سوى القومية والإيمان بها.

من هنا تبدو القومية التي تسعى لانشاء دول قومية في البلدان المستعمرة والمتخلفة ضرباً من ضروب التحرر، وهي كذلك بالفعل في جانبها الأهم، Behrendt نفسه يعترف بذلك، إلا أنه يؤكد أن هذه الحركة القومية إنما هي حركة تحرر أفقي لا تحرر عمودي تدخل إلى صميم التركيب الثقافي والاجتماعي والسياسي، فهي باستمرار غريبة عن هذا التركيب. انها حركة تحرر بالقياس إلى الخارج لا إلى الداخل، حركة تحرر في اطار العلاقات العالمية لا في إطار التركيب الخاص بالفئات الاجتماعية، من هنا فان هذه الحركة التي تبدو في ظاهرها حركة استقلالية لا يمكن أن تكون استقلالية

حقيقية وستبقى الكلمة النهائية في سياستها ومشاريعها المستقبلية وخططها للقوى الخارجية لا للقوى المحلية. وهذه هي المشكلة الحقيقية التي تعاني منها المجتمعات النامية الآن، فهي تبدو وكأنها حققت استقلاليتها، إلا أن نظرة عميقة إلى شبكة العلاقات التي تربطها بالغرب تظهر مدى بعد هذه البلدان عن الاستقلالية الحقيقية. صحيح أن الدولة القومية تخرج من عملية التحرر الأفقي (التحرر بالقياس إلى الخارج، التحرر الشكلي ضمن إطار العلاقات الدولية والمؤسسات الدولية كالأمم الموحدة وغيرها) وكأنها قد أصبحت بالفعل وحدة منطقية إلى جانب كونها وحدة جغرافية، وهي تبدو وكأنها مخططة وصانعة لسياسة تطورها الخاص، إلا أن هذا التكامل القومي الشكلي لا ينطوي على تكامل حقيقي وهو يحمل الكثير من التناقضات الداخلية.

هناك مثلا مسألة أن التطور العالمي قد تخطى الدولة القومية كشكل من أشكال التنظيم في مراحل التطور الانساني الحالية. وهناك أيضاً أن شكل الدولة القومية في الدول المتخلفة لا يلعب دور الدولة القومية الحقيقي، بل دور التربية الالزامية في دائرة عريضة من العلاقات الحياتية والمؤسسات الحكومية والسياسية، إلا أن هذه العلاقات وتلك المؤسسات تشكل قشرة خارجية وهي كثيراً ما تتعطل أو تكف عن العمل عند قيام الازمات في هذه الدول «القومية». فالبرلمانات والحكومات نفسها وهي من هذه المؤسسات المشار إليها لا تقوم بمهامها الحقيقية، وكثيراً ما تكون السلطة العليا هي سلطة خفية تقوم وراء هذه المؤسسات وترتد إلى شبكة العلاقات التقليدية كالقبيلة أو الطائفة أو ما شابه ذلك. وقد أكد Behrendt على هذه الحقيقة، بل اعتبر لهذا الضرب من التطور الشكلي دوراً مثبطاً أو دوراً عكسياً، ذلك أن الدولة القومية تظل تنظيماً غريباً عن صميم الحياة في البلاد المتخلفة، تنظيم تعوزه الأصول التاريخية الملائمة، وتعوزه المفاهيم المطابقة للعبارات المستخدمة كالأمة والحكومة والدولة والديمقراطية وغيرها. فلا

يكفي في الدولة القومية أن تتحول الدولة إلى قبيلة كبيرة حتى تصبح دولة قومية، ولا يكفي أن يكون لهذه القبيلة الكبيرة أرض واحدة ومصطلحات تشير إلى مؤسسات الدولة الحديثة، ولا يكفي أن تعتبر الدولة نفسها دولة عصرية حديثة حتى تكون كذلك. فطالما ظلت الدولة مبدأ تكامل اجتماعي الزامي، مفروض من الخارج، غريب عن جسم المجتمع، تظل هذه الدولة في هذه المجتمعات النامية تحمل عنصراً من عناصر عدم الانسجام.

هذا ما دفع Behrendt لرفض الدولة القومية كشكل لتنظيم العلاقات داخل الأمم وفيما بين الأمم، ونظر اليها على أنها شكل تنظيم مرحلي تهتم بالتحرر الشكلي للشعوب. وحجته في ذلك أن الدولة القومية لا تستطيع تحقيق المهمات التي تتصدى لها ـ فالقومية، عبر دراسة تاريخ العالم الثالث الحديث، ليست إلا وسيلةً لالهاء الشعوب عن التصدي للمشكلات الحقيقية المستعصية وابعادها عن مواجهة أنظمتها ونسفها من الأساس. خاصة أن القومية في العالم الثالث كثيراً ما تكون تكريساً لمفاهيم شوفينية ذات صيغة عنصرية تعظم التقاليد المحلية التقليدية وتتمسك بها. فهي في نفس الوقت الذي تشكل فيه احتجاجاً على الغرب تكرس المفاهيم التقليدية ولا تتصدى لها. أضف إلى ذلك بأن شوفينيتها قد تدفعها إلى مناهضة شعوب حليفة مجاورة، فتتحول قوميتها ضد الحلفاء لا ضد الأعداء. ولكن الأهم من هذا وذاك أن القومية تحمل لهذه الشعوب شكل دولة غريب عنها، ويظل هذا الشكل غريباً لأنه يكتفي بالتحرر الأفقي دون أن يتوجه إلى التحرر العمودي.

إلا أن موقف Behrendt يقف حيث يجب أن يطرح السؤال الهام التالي: لماذا تخفق القومية في البلاد المتخلفة اقتصادياً واجتماعياً؟ ولِمَ وكيف تكون القومية الخيار الوحيد تاريخياً لهذه البلدان دون أن تقدم الحل الحقيقي للمشاكل المستعصية في هذه البلدان؟

صحيح أن هذا المفكر كان قد أشار اثناء عملية تحليله إلى الفرق بين

تطلعات القومية في العالم الثالث وإلى أن ما تحققه هو أقل بكثير من هذه التطلعات، ولكنه مع ذلك لم يبحث في الشروط التاريخية العينية للهوة بين ما هو موجود وما يجب وجوده. ولو أنه فعل لتوفرت رؤية أوسع قد تجد الحل للمأزق، فهو يكتفي بتثبيت حالة التخلف دون أن يقدم استراتيجية التغلب على هذا التخوف. فنظرية التأقلم الثقافي acculturation التي تفسر نشوء القومية وظهورها في العالم الثالث والتي تتلخص في محاولة تكيف فكرة غربية مع علاقات تقليدية، تقتصر على جانب من جوانب الحياة الاجتماعية وهو التأقلم أو التكيف.

إلا أن هذه النظرية عن القومية في العالم الثالث، تنطوي على قصور نظري وعملي لأنها ترد كل ما يجري في العالم الثالث إلى التأقلم الثقافي وحده. وهي فوق ذلك تقسم الشعوب إلى شعوب أصلية (شعوب النواة) وإلى شعوب جانبية أو هامشية، وتكتفي بتفسير العلاقة بينهما على أساس التأقلم الثقافي، قائلة بأن هذا التأقلم لا ينمي وعياً وطنياً حقيقياً بل يؤدي إلى ضرب من الدولة القومية يقوم على أساس حدود مميزة، وهذه الدولة تنتج عن شعور بعقدة النقص تجاه الغرب، وعن الحقد الذي ستشعره الجماعة تجاه غيرها من الشعوب، وهو خلاصة تكيفها أو تكيفها مع البنى الاجتماعية الأخرى الغريبة والأكثر تقدماً.. فهي تأخذ بهذه البنى وتعاديها في وقت واحد.. وهي تقلد المجتمعات المتطورة وتجاربها شكلياً.. وهي تريد أن تستقل عن الغرب إلا أنها تسير في ركابه في نفس الوقت. وكأن المشكل القومي في العالم الثالث انما هو مشكل نفسي أولا وأخيراً..

لقد عجزت هذه النظرية عن النظر إلى شعوب العالم الثالث على أنها شعوب تعي مصالحها وتدرك مصيرها، واخضعت كل العملية الاجتماعية والسياسية والثقافية فيها لتحليل نفسي عام. بل وفي هذا النطاق لم تدخل هذه النظرية إلى دراسة العينات دراسة جزئية يمكن أن تقدم عناصر جديدة تضاف إلى التحليل، بل اكتفت بالعام دون الخاص وبالشكل دون المضمون...

قدم فانون تحليلاً نموذجياً للظاهرة القومية ولعملية نشوء هذه القومية في العالم الثالث. وتتلخص هذه النظرية في أن نشوء الأمة وظهور القومية إنما هما نتيجة حتمية لانهيار الاستعمار وانتهاء دوره التاريخي.

انطلق فانون من المقارنة بين الواقع في المجتمعات المستعمرة والبديل للتغلب على هذا الواقع. ففي المجتمعات المستعمرة والمتخلفة تسود العلاقات الاقطاعية وشبه الاقطاعية وما قبل الاقطاعية. حيث نجد أن الانتماء الطائفي والقبلي والقضية الطائفية والقبلية هما الشكلان السائدان اللذان يسيطران وسبيل التواصل الاجتماعي الأول. أما البديل لهذا فهو التغلب على هذه الحقيقة وقهرها واستبدالها بوضع اجتماعي جديد، وهذا ما توفره « الأمة »، فهي عملية توحيد لفئات الشعب المختلفة وهي عملية تحريك على طريق التطور والبناء. وتكون النتيجة الأولى لهذه العملية تنحية القيادة التقليدية المتمثلة بالزعيم أو الشيخ وما يرتبط به من مؤسسات. إلا أن هذا لا يتحقق إلا عبر صراع مرير لأن الاستعمار يثبّت هذه البنى الاجتماعية المتخلفة اثناء هيمنته الاستعمارية، بل إنه يتحالف معها اثناء عملية التغيير ويحاول جرها إلى حلف غير وطني معاد لمصالح القوى الوطنية في التحرر والوحدة والديمقراطية والاشتراكية. فالاستعمار، حفاظاً على مصالحه، لا يكتفي اثناء هيمنته بتثبيت وجود القبائل والطوائف، بل يسعى جاهداً لتغذيتها وتغذية الفروقات بينها وفق قاعدة « فرق تسد ». وفي نفس الوقت فان الاستعمار يسعى جاهداً لتعطيل عملية التطور في الأرياف والمناطق الزراعية. ويدفع بالزعماء القبليين والأولياء ورجال الدين والسحرة والمشعوذين إلى ممارسة هيمنة اجتماعية واقتصادية وثقافية شبه اقطاعية، بحيث تظل الجماهير الريفية في ظل الأنظمة والعلاقات شبه الاقطاعية، فيسهل بذلك على المؤسسة الادارية والعسكرية الاستعمارية ضمان

مصالحها وضمان مصالح هذه البنى التي ترتد إلى القرون الوسطى في نفس الوقت، وهذه السياسة المنظمة التي تمارسها المؤسسة الاستعمارية هي التي تجعل من عملية التوحيد والتحريك مهمة عسيرة تصطدم بالعراقيل التي تسعى لمنع قيام الأمة وظهور القومية.

ونتيجة للهيمنة الاستعمارية فان قيام الأمة وظهور القومية، لا يكون إلا مع انهيار الاستعمار وانتهاء دوره التاريخي، ففي مرحلة تاريخية يبدأ ظهور الأمم ونشوء القوميات في العالم المستعمر. إلا أن ذلك لا يكون دون المواجهة المباشرة بين «القوميات» الناشئة والاستعمار المتقهقر والمتفسخ من الداخل، فتفسخ الاستعمار من الداخل يوفر الظروف الملائمة لنشوء القومية وظهور الأمة ولكنه ليس العامل الوحيد، ولا بد لدعاة القومية، طليعة الشعوب، من تعبئة الشعوب وتدريبها وحمل السلاح والانتفاضة المسلحة في وجه فلول الاستعمار. فعبر هذه الثورة المسلحة ضد السلطة الاستعمارية تحقق حركة قوى الشعب السياسية والاجتماعية ذاتها، وعبر هذا التحقيق للذات تتوفر للأمة شروط القيام بعد انتصار الشعب على القوى المستعمرة. فالمواجهة المسلحة هي التي تضع الشعب بكافة فئاته في مواجهة المؤسسة والبنى الاجتماعية التقليدية ليحل محلها عامل الوحدة وعنصر المشاركة الذي يدخل في وعي كل فرد. فيكون القدر الوطني والتاريخ المشترك نتيجة هذه المواجهة لا سبباً لها وتكون الوحدة نتيجة لا مقدمة. وقد تأخذ عملية المواجهة هذه في مراحلها الأولى بعض الأشكال العفوية المبسطة، وقد تستفيد من عناصر العصبية الدينية أو القبلية، إلا أنها تجعل التعصب للوحدة الوطنية وللأمة والشعب يحل محل التعصب الضيق، أي أنها تستفيد من منطق العلاقات التقليدية وترتفع بها تدريجياً لتنتهي إلى التركيب الاجتماعي الذي يتخلص كلية من تلك العلاقات الاجتماعية والمفاهيم التقليدية..

فشيئاً وشيئاً، وبالتدريج، ومن خلال العمليات المسلحة التي تقوم بها

جماعات صغيرة أولا، تتوسع دائرة المواجهة مع الاستعمار وتتوسع دائرة الوحدة بين فئات الشعب، فتبزغ الأمة وتظهر إلى الوجود، ومع اكتمال نموها يكون الشعب بكافة فئاته قد التزم بهذه الأمة وهذا الالتزام هو الوعي القومي نفسه.

وهذا هو الفرق الأساسي في نظر «فانون» بين نشوء القومية في البلاد المستعمرة ونشوئها في أوروبا والغرب. ففي البلاد المستعمرة تنشأ القومية عبر الكفاح المسلح ضد الأنظمة الاستعمارية، أما في أوروبا فقد نشأت القومية في أحضان الاقطاع وعلى أكتاف البرجوازية التي شكلت عبر التجارة والصناعة الترابط والتكامل اللازمين لقيام الأمة والقومية. فالأمة والقومية في البلاد المتخلفة لم ينتهجا نهج مرادفهما في أوروبا، فالتكامل والترابط بين الفئات الاجتماعية المتخلفة لا يكون إلا من خلال العنف المسلح ضد الاستعمار، وهو العنف الثوري الذي يلعب اثراً بالغاً على الصعيد الوطني يصل إلى صميم الحياة في المجتمعات المتخلفة بكاملها. فانهاء الاستعمار المتأتي عن هذا الطريق هو أقصر الطرق إلى تكون الأمة، وهو في نفس الوقت أضمن الطرق لأن لا تكون الأمة تركيباً منفصلاً عن الجماهير بعيداً عن خدمة مصالحها. فلمّا كان تكون الأمة معتمداً على ممارسة الجماهير للكفاح المسلح فان هذه الجماهير تملك الوسيلة الناجحة لمنع الفصل بينهما وبين الأمة، فيتعذر «تأليه» الأمة أو انفصامها عن الشعب.

والموضوع الهام الذي تطرحه شروط نشوء القومية في العالم الثالث ومواجهة الاستعمار هو موضوع الثقافة الوطنية والثقافة الاستعمارية. ويتلخص الموضوع في أن المثقفين في البلاد المتخلفة المستعمرة غالباً ما يضطرون إلى العودة إلى الثقافة المحلية الخاصة التي تعود إلى ما قبل المرحلة الاستعمارية في مقابل ثقافتهم الغربية التي اكتسبوها عبر الوجود الاستعماري الكثيف في بلادهم. وهذه العودة إلى الثقافة السابقة على المرحلة الاستعمارية تحتاج إلى بعض التوضيح نظراً لدقتها. فالمثقفون في

البلاد المستعمرة مثقفون من الطراز الغربي متأثرون بالأفكار الغربية، ومن هنا فانهم يشكلون الفئة الأساسية من بين فئات الشعب التي يمكن أن تخضع لنفوذ هذه الثقافة الأجنبية وتعمل بوحيها ووحي مصالحها. إلا أن وطنية هؤلاء تفرض عليهم التخلص من آثار هذه الثقافة وبالتالي التخلص من كل هذه الثقافة الدخيلة. ولكن هذه المهمة ليست بالمهمة السهلة وهي تتطلب جهوداً مكثفة ومعاناة شاقة، خاصة أن في تخليهم عن الثقافة الأجنبية- وهي ثقافتهم الأساسية- تخل عن هويتهم ووجودهم كمثقفين متميزين عن فئات الشعب الأخرى. من هنا فان هؤلاء لا يحاولون التعويض عن هذه الخسارة الكبيرة المتمثلة في تخليهم عن الثقافة الأجنبية بتبني الثقافة المحلية السابقة على المرحلة الاستعمارية والعودة إلى الجذور أو الأصول أو غير ذلك من التسميات. والمثقفون يضطرون إلى هذا للاحتفاظ بهوياتهم كمثقفين ولضمان الطمأنينة وإلا أدى التخلي عن هوية «المثقف» إلى تحولهم إلى بشر عاديين، كما يقول فانون، وإلى مخلوقات غير منتمية لا لون لها ولا مكان لها في المجتمع. ويتابع فانون حديثه عن المثقف والثقافة في العالم الثالث فيقول بأن المستعمر لم يكتف بفرض قوانينه على الحاضر والمستقبل، ولم يكتف بتقييد الشعوب بالسلاسل والأغلال، وبغسل أدمغة أبنائها، بل أنه يؤزم شخصية المثقفين فيه بجعلهم اتباعاً له، وعندما يحاول هؤلاء التخلص من هوياتهم الغربية فانهم يضطرون إلى الوقوف في موقع تاريخي مغلوط موقع الماضي المنفصم عن الحاضر.. صحيح أن الثورة عند المثقف الوطني هي ردة فعل منطقية لها ما يبررها إلا أنها تكشف عن تحقير الرجل الأبيض للانسانية عندما يطبعها بطابعه الخاص ويفرض عليها قوانينه بل ويتدخل في مصائر الشعوب بمحو شخصياتها المستقلة، فإذا ارتدت هذه الشعوب إلى هذه الشخصيات انفصمت عن الحاضر وبعدت عنه.

ان الوظيفة الإيجابية للمثقف القومي في البلاد المستعمرة يجب أن لا تكون على حساب الأيديولوجية القومية نفسها. فمن حق المثقف أن يحاول

إعادة الاعتبار لثقافته الخاصة في مواجهة الثقافة الاستعمارية. أن من حقه أن تكون له ثقافته المرتبطة ببلاده وبمصالحها وبمستقبلها، ومن حقه محاولة اعادة الاعتبار لهذه الثقافة المحلية التي تعود إلى الفترة أو المرحلة السابقة على الاستعمار، على أن لا تكون هذه العملية شكلية فقط نعلل بها الآمال. يجب أن لا يغيب عن بالنا أن المثقف المستعمر لا يعي غالباً أن خلقه لثقافة جديدة كثيراً ما يقتصر على استعمال لغة أو تقنية خاصة، فهو يكتفي بختم الأدوات والآلات بخاتم «وطني» خاص، دون أن يؤدي ذلك إلى مواجهة السلطة والثقافة الأجنبية مواجهة على أرضية واحدة وعلى مستوى الند للند. لا يكفي أن تكون الثقافة القومية اعتراضاً ضعيفاً لا يؤدي إلى تدمير سلطة المستعمر مرة واحدة وإلى الأبد. لا يكفي أن نرتد إلى الماضي لاظهار الحقيقة القومية، بل إن هذا الارتداد كثيراً ما يؤدي إلى الوقوع في فخّ الابتعاد عن المشكلات الآنية، فخّ الوقوف في المواقع المغلوطة تاريخياً، في الوقت الذي تظل فيه هيمنة المستعمر وتقدمه التقني مسيطرة على العالم.

ويحاول فانون من خلال تحليله للمثقف والثقافة أن يظهر أن «قومية» المثقف والثقافة هذه، ليست ذات طابع عملي يمكن أن يغيّر الواقع السياسي والاستعماري في البلاد المستعمرة. فهذه الثقافة ليست ذات طابع هجومي يؤدي إلى تحديد جديد للعلاقات أو إلى تركيب هذه العلاقات. إنها تصر على التميز- وهو حق لها- ولكنها تراوح مكانها وتدور في الفراغ على الدوام. أما الدور الإيجابي للمثقف الوطني في البلاد المستعمرة والمتخلفة فيكاد ينحصر في الثقافة المصرة على القتال الواعي والمنظم للاستعمار والمستعمرين في سبيل السيادة الوطنية- القومية. ذلك أن المهمة الأولى لشعوب البلدان المستعمرة تنحصر أولا في المحافظة على «الأمة» ازاء النظام الاستعماري والهيمنة الاستعمارية، وأن تضع التاريخ في موضعه الصحيح. ففي البلاد المستعمرة وفي ظل الاستعمار يعمل المستعمر (بالفتح)

نفسه على صنع تاريخ غريب. فكل ما يصنعه، حتى القيم، لا تخدم بناء بلاده ومستقبلها، بل تخدم مصلحة الاستعمار والبلاد الأجنبية. ولا يمكن أن يوضع التاريخ في موضعه الصحيح إلا في تلك اللحظة التي تصمم فيها الشعوب المستعبدة على العمل من أجل مصلحتها ذاتها، وفي نفس تلك اللحظة تكون هذه الشعوب قد صممت على انهاء تاريخ الاستعمار، تاريخ العبودية والقهر تاريخ النهب والسلب، وبناء تاريخها الخاص تاريخ التحرر والاستقلال.

وبعد الحصول على التاريخ الخاص. وبعد الحصول على الاستقلال، تزداد الأفكار القومية تأثيراً في المجتمع كما تزداد التناقضات الطبقية وضوحاً. أما البرجوازية التي أعلنت الدولة القومية الناشئة سلطة شرعية لها. فتصبح أكثر عجزاً عن تحقيق الدور أو الواجب التاريخي الذي القي على عاتقها. وهي تختلف في هذا عن البرجوازية الأوروبية التي حققت دورها التاريخي في غياب الامبريالية العالمية الجديدة التي تمنع برجوازيات المجتمعات النامية عن تحقيق دور مماثل. بل ان سلطة البرجوازية في المجتمعات الناشئة كثيراً ما تتحول إلى عائق للتطور، لأن سياستها لا تقوم على أساس مجابهة التخلف والتخلص منه كما هو ملاحظ في كثير من هذه المجتمعات. يضاف إلى ذلك أن العصبية الوطنية التي كانت عنصراً إيجابياً كثيراً ما تتحول إلى عصبية سياسية بعد انتهاء حرب التحرير وقيام سلطة البرجوازية. وهذه العصبية ما لم تتحول إلى شكل أرقى وما لم تنصهر في سياسة وخطة للتطور الفعلي فانها بدورها تكون عاملا معيقاً للتطور ولتضامن الشعوب الصديقة والحليفة. فبالحصول على الاستقلال وبانتهاء دور هذه العصبية الإيجابي، فانه من الضروري التخلي عن هذه العصبية لأنها لا تقوم على أساس قاعدة مادية قوامها التكامل الاقتصادي والاجتماعي وذلك بسبب نشوء الطبقات. أما الوعي القومي فكثيراً ما يلحقه العطب في ظل حكم البرجوازية، فبعد أن كان هذا الوعي عاملا محركاً لشعب بكامله، وبدلا

من أن يكون نتاج حركة جماهيرية واحدة، فانه يفقد محتواه. والدليل على ذلك تلك السهولة التي تتحول فيها البلدان المستقلة حديثاً من «أمة» إلى جماعة اثنية، من دولة إلى قبيلة. وهنا لا يكون ضعف هذا الوعي، كما كان في مرحلة الهيمنة الاستعمارية التامة، نتيجة ضغوط المستعمرين أو نتيجة القهر الاستعماري المباشر، بل انه ضعف طبيعي كلاسيكي ينبع من صميم طبيعة البرجوازية الوطنية وفقدانها للوسائل اللازمة أو القاعدة الضرورية لتطوير هذا الوعي ووضعه في خدمة الأمة ككل.

أما في مرحلة ما بعد الاستعمار، فان القومية تتحول إلى أيديولوجية للبرجوازية الوطنية، في ما يعتقد فرانز فانون. وسياسة البرجوازية هذه لا تقوم على أساس تحريك الجماهير ودفع الطبقات الاجتماعية المتخلفة على طريق البناء والتقدم، بل تقوم على أساس استخدام الوسائل المتخلفة من أجل التحويل عن المهمات التي لم تتحقق، من أجل ابعاد الجماهير عن أهدافها الحقيقية والفعلية. وفانون يلاحظ نفس الظاهرة التي لاحظها (بيرنت Behrendt) وهي أن «القومية» الناشئة ليست وعياً قومياً، بل قومية تقوم وترتكز على أسس متينة. بل ان فانون يتخطى (بيرنت) فيحاول أن يتلمس الارتباط بين فشل النظام القومي في البلاد المتخلفة والبرجوازية الوطنية وسلطتها. وبذلك لا يكون هذا الفشل والتحويل عن الخط الصحيح مجرد مرحلة انتقالية بل أنه يذهب إلى أبعد من ذلك؛ فالبرجوازية التي لا تعطي للجماهير الشعبية إلا القومية كغذاء روحي وحيد لن تستطيع أن تتصدى للمهمات التي ادعت أنها تتصدى لها، بل ان هذه البرجوازية وقوميتها ستواجهان سلسلة من الاخفاقات تؤدي في نهاية الأمر إلى عدم النجاح في تحقيق فكرة الأمة بل إلى نقيض هذه الفكرة.

فالتأميم مثلا، وهو خطوة تتخذها البرجوازية مدعية انها تحقق بها وجود الأمة المستقل، انما تعني في حقيقة الأمر نقل امتيازات السادة المستعمرين إلى البرجوازية، دون أن تحقق أي بعد حقيقي من أبعاد وجود

الأمة الذي لا يقوم على مصلحة فئة أو طبقة دون الطبقات الأخرى. وهكذا **فان البرجوازية بنقلها للامتيازات وحيازتها لها تتابع رعاية ما غرسه** المستعمرون مستخدمة اسم «الأمة» لتوسيع هذه الامتيازات والتقليل من المعارضة التي كان يلاقيها المستعمر. فباسم «الأمة» وتحت لواء «القومية» تعتني البرجوازية بمصالحها وتتخذ موقعاً معادياً لتصنيع البلاد والنهوض بها. مكتفية بتشجيع التجارة والحرف اليدوية. وللتخفيف من حدة هذه السياسة المبتعدة عن التصنيع تحيط البرجوازية الحرف اليدوية بحنان شوفيني. وتعظم من قدر الثقافة «التراثية» أو ثقافة المرحلة السابقة على الاستعمار بل تكاد تؤله هذه الثقافة. وإذا كان لهذه الثقافة من دور في مرحلة مواجهة الاستعمار فان هذا الدور ينقلب إلى نقيضه في المرحلة «الاستقلالية» خاصة عندما يرفض التصنيع تحت شعار هذه الثقافة وتحت راياتها. فدعوة **سنغور** مثلا للعودة إلى **الزنوجة** أو الزنجية تحت ستار رفض الأخلاق الغربية والعودة إلى الأخلاق الفطرية البسيطة **ودعوة** السادات **للعودة إلى أخلاق القرية ليست إلا احد أشكال هذه الأيديولوجية. ولا** تتجه ايديولوجية هذه «**القومية**» إلى معارضة الامبريالية وأممها بقدر ما تتوجه إلى معارضة ومخاصمة الشعوب المجاورة **التي** تشكل الحليف الطبيعي في مرحلة النهوض القومي الحقيقية. فالأبعاد الشوفينية لهذه الأيديولوجية وسيطرة الشوفينية على ما عداها ودفعها إلى الأمام على حساب غيرها تنحرف بالقومية **عن أهدافها** بل تتحول بالقومية إلى قومية -Ultra nationalisme شوفينية أو عنصرية من نوع جديد.

وقد رأى **فانون** في السلوك القومي للبرجوازية الوطنية التي تتحول شيئاً فشيئاً إلى عنصرية عودة إلى البنى الاجتماعية **ما قبل الوطنية**، فمع الثقافة التي تعود إلى ما قبل مرحلة الاستعمار ترتد البلاد إلى تركيب اجتماعي قبل- قومي أو قبل- وطني. وهذا هو نفسه ما حدث في السنغال، فالارتداد إلى الزنجية هو ارتداد إلى بربرية قبائل **ولوف** Wolof تقريباً. وهذا هو العامل

الأول في انهيار الجبهة الوطنية التي أطاحت بالمستعمرين ومهدت الطريق لتحقيق الأمة. إلا أنها انقلبت على الأهداف التي كان يمكن أن تتحقق بقيام الأمة. ومع هذا الارتداد الذي يرافقه صراع قبلي ومواقف عداء للغريب والأجنبي تظهر الصراعات الدينية. وتزداد تأثيرات رجال الدين ومشايخ الطرق الصوفية في الريف ويظهر القديسون وتعود الأديان المحلية والطقوس المحلية للظهور مجدداً. أما في المدن الكبرى فيعود الصراع الطائفي ليسيطر **على الادارات وعلى السلطة فتتمهد الأرض لظهور الديكتاتوريات التي تحكم باسم «القومية» وأحزابها ولكنها في الحقيقة تحكم باسم طائفة وتعبر** عن سلطة طائفة ولا يتجاوز دورها خدمة هذه الطائفة إلى خدمة «الأمة» بأسرها. إلا أن هذا كله لا يجعل قانون يرتد على القول بأن عصرنا هو عصر القوميات. بل انه يرد على أولئك الذين يدّعون أن القومية تنتمي أو تعود إلى مرحلة استطاعت الانسانية تخطيها. وان الانسانية قد أصبحت على أبواب التجمعات الكبيرة. **يقول** انه من الخطأ القفز فوق المرحلة القومية. بل ان ما يعطي أي مجتمع بعده العالمي انما هو بعده القومي نفسه. وسبب هذا التردد أو التأرجح بين الدافع باتجاه المجتمع ما قبل- القومي أو المجتمع ما بعد- القومي، هو أن بلدان العالم الثالث تمر في مرحلة تحول عميقة وواسعة دفعتها إليها الأحداث الخارجية منذ أن اهتزت الركائز التي كان يقوم عليها الاستعمار القديم. وتخلص هذه المجتمعات أو البلدان من الاستعمار لم يؤد إلى القضاء على الانتماءات الاقتصادية والاجتماعية التقليدية التي كان الاستعمار يغذيها ويرعاها. وفي نفس الوقت فان التخلص من الاستعمار المباشر لم يستبدل بعد بالبنى الاقتصادية والاجتماعية المستقلة كلية.

لقد عبرت عملية التخلص من الاستعمار عن ذاتها عن طريق حركات تحرر وطنية مناوئة للاستعمار، وسرعان ما وجدت هذه الحركات نفسها أمام مهمة **مزدوجة: ١ - التحرر من القهر الخارجي المتجسد في المؤسسات الاستعمارية** العسكرية بشكل خاص. ٢ - والتحرر من القهر الداخلي المتجسد في

المؤسسات المتخلفة وشبكة العلاقات التقليدية. إذ لا يكفي أن يتم القضاء على المؤسسات التي أقامها الاستعمار. فانسحاب الفرق العسكرية لا يعني أن التحرر قد تم. فهناك القهر المتأتي من الفقر والحاجة والعوز والشقاء والمرض والتخلف بكل أشكاله وهو يتطلب النضال المستمر والسعي المتواصل. ان احياء التاريخ المحلي والارتداد إلى الثقافة التي تعود إلى مرحلة ما قبل الاستعمار لا يشكل البديل المتكامل. فما هي السبيل اذن. وكيف يكون الحديث عن القومية والدولة القومية في مجتمعات العالم الثالث مثمراً، وهي مجتمعات تنوء تحت وطأة الأعباء الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؟

لكي يكون الحديث مثمراً لا بد من دراسة عينات عملية ثم الخروج بالنتائج المترتبة على الدراسة، ولا يجوز التعميم المستند إلى نظريات مجردة بعيدة عن دراسة النماذج دراسة عملية. من هنا كانت اهمية العناية بالمنهج التاريخي الذي اخذنا، ومن هنا اهمية اخذ نماذج تطبيقية ثم مقارنة هذه النماذج مع القومية العربية بدل العمل على نماذج مجردة. ولكن، وقبل الدخول في الحديث عن نشوء وتطور القومية في الشرق العربي في القرن الماضي، لا بد من الخروج بنتائج لما ذكرناه حتى الان.

انطلق النقاش الماركسي حول المسألة القومية من مسألة اساسية وهي مسألة التحرر الوطني ومصلحة الشعوب في هذا التحرر. وقد تدعم هذا الاتجاه على يد لينين الذي واجه امثلة حية هي مسألتا بولونيا وايرلندا.

أما المنظرون الذين اهتموا بقضية التحديث وعلاقتها بالمسألة القومية. فقد عالجوا بحث الوطنية التي على القوميين ان يتولوها في عملية التحول الاجتماعي في البلاد المستعمرة او شبه المستعمرة. انهم يرتكزون اذن على العوامل الذاتية في التحول الاجتماعي في العالم الثالث، وقد خلصوا - كما بينت الامثلة التي قدمناها - الى ان القوميين غالبا ما يكونون ذوي ثقافة غربية وتوجه غربي، وانهم نخبة ثابتة اجتماعيا وهي تتأرجح بين ثقافة غربية

وثقافة محلية ضيقة. ولا تنتمي الى الطبقات الاجتماعية التي تتولى عملية التحول الاجتماعي.

واما دعاة التأقلم الثقافي Acculturation فيركزون على التحليل النفسي لعملية التحول. وقد أوضح عرضنا لآراء بيرندت Behrendt عقم هذه المنهجية التي ترد عملية التحول الاجتماعي - الاقتصادي ونجاحها إلى التأثير الأجنبي وترد الاخفاق في هذه العملية إلى نقص البنى التحتية التي تجعل من عملية التحول أمراً مستحيلا.

ويأتي موقف فانون. من بين المواقف التي عرضناها، أكثر قرباً من الواقع. صحيح ان فانون قد صاغ اراءه حول الظاهرة القومية ونشوء القومية في بلدان العالم الثالث بشكل غير متفائل. إذا صح التعبير، أو بشكل يبدو مثبطاً للهمم.إذا صحّ التعبير أيضاً. إلا أنه مع ذلك وضع يده على قلب المشكلة. فمن جهة عرف فانون الدور الكبير الذي تلعبه القومية على صعيد مقاومة الاستعمار والتخلص منه وانهاء دوره التاريخي في مرحلة التحرر الوطني. ومن جهة أخرى أدرك فانون أن تكوّن الأمة وصيرورتها ليس عملية تتم حتما عن طريق التطور الطبيعي، بل هو عملية قسرية تتم عبر الكفاح المشترك ضد الاستعمار، انه عملية يتم فيها التجانس الذي كان مفقوداً، ويأتي الوعي القومي ليدعم هذا التجانس ويؤكده عبر الممارسة السياسية. يضاف إلى ذلك أن فانون قد تنبه إلى ما ينجم عن هذا الوعي القومي من أخطار وكيف يمكن أن يتحول الوعي القومي إلى مواقف شوفينية إذا لم يوضع في موضعه الصحيح في بناء المجتمع وتكاتف شعوب العالم الثالث على النهوض.

هذه هي خلاصة المواقف التي عرضناها.

ومن المهم أن نعود ونؤكد أننا نفرّق بين الأمة (أو الدونة القومية) كإطار اجتماعي كامل له مؤسساته والأمة بالمعنى السياسي القانوني كما تحدده الفئة الحاكمة في الداخل وكما تنظر إليه الدول الأخرى. كما انه من

المهم أن نفرق بين مرحلتين من مراحل القومية، المرحلة الأولى، وهي مرحلة «الثقافة الهجومية» وهي ما يمكن تسميته بمكانيكية الدفاع الثقافي، كالتمسك بمعتقدات دينية في مقابل دين الاستعمار مثلا والمرحلة الثانية، وهي مرحلة الثقافة التي تعبر عن الجهد في ارساء جهاز الدولة القومية أي الثقافة السياسية التي تتحول بالوعي القومي من ثقافة هجومية الى ثقافة بناء سياسي واجتماعي.

وهذه المقولات التي نؤكدها هنا، هي مقولات مستعارة من التجربة الاوروبية، تجربة التطور الرأسمالي، فهي تأخذ بعين الاعتبار حركة تاريخية واحدة تلك هي حركة التاريخ الاوروبي. وقد يبدو لأول وهلة وبسبب استعارة هذه المقولات الاوروبية اننا نتفق مع ميلمان وبيرنت Mühlman و Behrendt في ان القومية بضاعة اوروبية صدّرت الى افريقيا وآسيا لتكون عبارة عن بنية اجتماعية فوقية، وانه بسبب فوقية القومية كبنية سياسية في العالم الثالث، فانه من غير الممكن التكلم عن تكامل وطني في المجتمعات التي تستورد القومية. ولا يكتفي هؤلاء بهذا بل يضيفون ان القومية دخلت الى العالم الثالث من طريق المثقفين المتأثرين بالثقافة الغربية من ابناء الطبقات الوسطى والعليا وانه محكوم على افكارهم ان تظل غريبة، مؤكدين طابع البنية العليا أو الفوقية لهذه الافكار او الايديولوجية القومية.

ومع ان المقدمات التي ينطلق منها Mühlman صحيحة، وهي ان القومية ايديولوجية ظهرت في أوروبا ونقلها الى خارج اوروبا مثقفون متأثرون بالغرب وافكاره، الا أنه من الخطأ الوصول الى نفس النتائج التي وصل اليها هذا المفكر والتي تتلخص في أن القومية لا يمكن ان تؤدي الا الى بنى فوقية دون أي أثر اجتماعي او دون أي تغيير اجتماعي حقيقي في البلاد المستعمرة. بل ان Mühlman نفسه والذي لخص افكاره بقوله: «يمكن ادخال القومية (الى العالم الثالث) دون شك، الا أنه لا يمكن إدخال

التاريخ الذي لم يأخذ مجراه - أي تاريخ أوروبا الذي لا يوجد ما يقابله في العالم الثالث ـ نقول ان Mühlman نفسه يعود فيعدل من موقفه هذا بعد ان وجد ان القومية تتخذ لها بعض البنى التحتية، ولكنه يفسر هذا بقوله ان هذا نتيجة تآلف القومية مع بعض المظاهر الفطرية، فهو يرد تسرب (نفوذ) القومية الى البنى التحتية الى «مذهب الفطرة»، وهو يحدد الفطري بأنه «الحركة الجماعية للمجتمع المستعمر».

ولما كان Mühlman يعتقد بأن القومية لا تعبر الا عما هو «اصيل» ولّما كان يعتقد ان الاصيل في العالم الافرو- آسيوي هو «الفطرة» لا «التاريخ»، فانه يجد في ذلك تفسيرا للمحاولات الرومانطيقية لإحياء بنى مرحلة ما قبل الاستعمار باعتبارها البنى الفطرية او باعتبارها المظاهر الفطرية الحقيقية لشعوب تفتقد التاريخ القومي. ويدخل Mühlman في متاهات سيكولوجية وفلسفية عندما يؤكد ان السكان المحليين في المجتمعات المستعمرة انما يفكرون بعقلية خرافية غير علمية، وان نتيجة هذا التفكير غير العلمي تتخذ عفويا او فطريا صورة بمظهر جديد لخلق قديم. وهكذا يتساوى مفهوم المستقبل السعيد مع مفهوم الماضي العظيم، فالماضي والمستقبل يتلازمان في «شحنة معقدة» يعبّر عنها بحركة التحرر للتخلص من المستعمر الغريب.

الا أن الخطر في مواقف من هذا النوع هو أنها بعيدة عن الواقع ولا تتفق بالضرورة مع طبيعة تطور الاحداث في العالم الثالث؛ فهي لا تعبر عن طبيعة الواقع بل تتعامل مع مقولات ايديولوجية وفلسفية ونفسية بحتة تفترض الكثير من الاحكام المسبقة كالقول «بالفطرية» وما شابهها. وقد نسي (بيرنت) Berhrendt ان نشوء الامة والدولة القومية في العالم الثالث لم يرتبط بنقل «تاريخ لم يقع» بشكل نقل مؤسسات غربية تشكل البنية الفوقية في المجتمع بل إن الأمر أعمق من ذلك، فهذه المؤسسات انما نشأت في ظروف تاريخية عينية واقعية ارتبطت باحداث خارجية كما ارتبطت

بأحداث داخلية،ونشأ عن هذه الاحداث بنى جديدة كان لا بد منها في النظام العالمي الجديد القائم على انقاض الاستعمار القديم.

وربما امكن قبول انتقادات بيرنت للدولة القومية في العالم الثالث، اذا فهمت هذه الانتقادات على أنها انتقادات لما آلت اليه بعض الدول القومية في العالم الثالث دون ان يكون رفضاً للدولة القومية في العالم الثالث بالاطلاق. الا أن هذا النقد يخطىء غرضه عندما يصر على ان فشل الدولة القومية في العالم الثالث يعود الى البنى التحتية التاريخية في هذا العالم وفشل هذه البنى وعدم قدرتها على التوافق مع البنى الفوقية الغربية. كما ان هذا النقد يخطىء غرضه عندما يصل الى نتائج مطلقة قاطعة تؤكد فشل الدولة القومية خارج الحظيرة الغربية. ولعل السبب الرئيسي في هذا الخطأ ان بيرنت وميلمان Mühlman يعالجان المسألة القومية من منطلق اوروبي دون ان يأخذا بعين الاعتبار أن القومية قد صارت لها اشكال اخرى غير الاشكال الاوروبية وان القومية في العالم الثالث تختلف عنها في اوروبا، وان فشل القومية الاوروبية او النموذج الاوروبي للقومية في العالم الثالث لا يعني فشل القومية نفسها. فهما برفضهما لكل نموذج قومي غير النموذج الاوروبي يقعان في فخ قصر النظر او فخ منطق أوروبي خاص.

وقد أدرك C. G. Friedrich فريدريش الخلل في هذا المنطق عندما أكد عدم صلاحية النموذج الاوروبي للبلاد النامية، ذلك ان القومية في العالم الثالث نشأت في ظروف مغايرة للظروف الاوروبية أي في ظل تاريخ خاص قوامه استعادة الجماعة «القومية» لتكاملها ووحدتها. فقيام الدولة القومية في العالم الثالث لا يتوقف على التخلص من الاستعمار وتقديم ثقافة مضادة للثقافة الاستعمارية فحسب، بل يهدف الى ابعد من ذلك، إلى اقامة سلطة يكون هدفها دفع كافة القوى الوطنية للتخلص من التخلف، وهذا وحده كاف لتبرير قيام الدولة القومية، كما انه في نفس الوقت عنصر اساسي بين عناصر اختلاف الظروف التي نشأت فيها الامة وظهرت فيها الدولة

القومية في كل من اوروبا والعالم الثالث. فالامة كسلطة شرعية سياسية في الداخل والخارج، والدولة القومية كاطار مؤسس لهذه الامة، او كتنظيم لسياسة التطور، يظهران حالياً وكأنها الخيار الوحيد لحل مشاكل العالم الثالث التي تتلخص في التحرر والنهوض. وقد يكون هذا الخيار الوحيد انما هو خيار وحيد مرحلي او آني، الا أن هذا لا يهم، فالمهم ان الدولة القومية والامة ليست بضاعة مستوردة الا في الظاهر، وان لهذه «البضاعة» سنداً ومبرراً تاريخياً خاصاً هو التحرر والنهوض، وهو ما يجعل القومية الاوروبية مغايرة للقومية الافرو- اسيوية (قوميات العالم الثالث) اذا لم نقل على طرف النقيض منها.

فالدولة القومية والامة هما عاملان اساسيان في سياسة التطور والتقدم. فبعد ان كان الولاء للقبيلة او الطائفة اصبح للامة. واذا كان هذا الولاء مفقودا فيجب خلق الوعي القومي المؤدي الى هذا الولاء. لان في هذا الولاء الجديد وفيه وحده امكانية التحرر والنهوض. وفي هذا الاطار لا بد من العودة الى «الارادة العامة» التي تحدث عنها روسو، وحاجة الشعوب المستعمرة وشبه المستعمرة الى هذه الارادة العامة او الجماعية في جهودها من اجل النهوض والتقدم كشرط من شروط الوحدة.

واذا كانت الحدود السياسية لدولة من الدول التي احرزت الاستقلال تفترض نظريا وجود قومية يستند اليها هذا الاستقلال فإنّ قيام الدولة لا يعني نشوء الامة ولا قيام الدولة القومية. فضمن اطار الدولة الواحدة قد يكون عدم التجانس اكثر من التجانس، وهو أمر كثيراً ما يؤدي الى عرقلة التحريك الاجتماعي. وهنا يأتي دور الوعي القومي والارادة الجماعية كشرطين اساسيين من شروط التحرر والتقدم والنهوض. اما اذا رافق سياسة التطور والتقدم ظهور الامة كسلطة شرعية، فان ذلك يفتح المجال امام تقدم سريع يزيد من اشكال التوحيد السابقة، وبذلك يمكن الوصول السريع الى درجة عالية من الانصهار تسهل عملية التحريك. ان تكوّن الامة لا يتم بمجرد

تكون الدولة. فتكوّن الامة انما يكون حين تحل الوحدة الوطنية محل الفوارق القبلية والاتنية واللغوية والثقافية، فتكون الامة هنا لا يتم تلقائيا بتكون الدولة (او لا يرافق تكون الدولة) كما كان الحال في اوروبا حيث قامت الدول القومية على اساس تاريخي رافقة تطور قومي فارتبط قيام الامة بقيام الدولة ارتباطا عضويا، بل ان تكون الأمة في العالم الثالث يرتبط بـ ويتوقف على، سياسة تكامل واستراتيجية تطور في نفس الوقت. وهذا الظرف التاريخي الخاص يفرض بدوره نظرية خاصة. ولا بد لهذه النظرية كي تكون صائبة من بحث تجريبي عيني للظرف التاريخي الخاص حتى يمكن فهم مشاكل تكون الامة في البلاد المتخلفة اقتصاديا وسياسيا في العالم الثالث.

لقد ذكرنا قبلا بعض النظريات التي تقول ان قيام الدولة القومية في العالم الثالث وخارج نطاق العالم الغربي محكوم عليها بالفشل باعتبار ان قيام هذه الدولة يتم بطريق التقليد دون ان تكون البنى التحتية مستعدة ومهيّأة لعملية من هذا النوع. الا أن ذلك كله ليس الا تحليلا نظريا لا يساعدنا كثيرا هنا. ذلك ان نجاح او فشل عملية بناء الامة في المجتمعات المتخلفة يتوقف على طبيعة السلطة التي تسعى لبناء الأمة وعلى الاطر التي تضعها تلك السلطة لعملية البناء هذه.

وقد وضع دويتش Deutsch في دراساته عن تكون الامة ونشأتها تحليلا او معيارا يمكن بواسطته تحديد العوامل التي تساعد على انجاح تكون الامة. وهو يشدد في تحليله هذا على عاملين: التحريك الوطني، ومدى تطور التجانس. وكلاهما ضروري لبناء الامة. ذلك ان بناء الامة إنما يكون بالتحريك والتطور على طريق الانصهار ليصبح الشعب واحدا متجانسا. ونجاح هذه العملية يتوقف بالدرجة الأولى على السلطة التي تشرف على عملية التحول الاجتماعي.

لقد رفض دويتش Deutsch فكرة فشل القومية وعدم ملاءمتها للعالم الثالث، وأخذ بضرورة قيام الامم في البلاد المتخلفة والنامية واتهم الذين

يرفضون هذا الاتجاه بالجهل بطبيعة العصر الذي نعيش فيه وهو عصر القوميات والنظام العالمي القائم على اساس تقسيم هذا العالم الى امم. الا ان هذا النظام العالمي لم يتحقق تحققا تاما بعد، وما زال امامنا مهمة تحقيق المساواة، وتدعيم الامن ودحر الفقر المدقع في آسيا وأفريقيا بواسطة التصنيع، ورفع مستوى معيشة الفرد، عندها فقط يمكن القول ان عصر القوميات قد انجز مهمته. بل ان دويتش يرى أن الوعي القومي يساهم في هذه المهمة العظيمة لعصر القوميات، دون ان يمنعه هذا من أن يتخذ موقفا نقديا من القومية والاخطار التي يمكن ان تترتب على قيام الدولة القومية وسلطتها. فالقومية بعد ان تتسلم السلطة من الاستعمار تتحول الى ايديولوجية مهمتها تثبيت هذه السلطة. وتهتم النخبة التي قادت حرب الاستقلال بتولي المراكز التي كان يتمتع بها السادة المستعمرون.

في هذه الحالة يتهدد الامة بوجهيها: السلطة الشرعية والدولة القومية، خطر التهاء النخبة بالسلطة والمراكز الجديدة التي تحتلها تحت شعار المرحلة الانتقالية، وفي هذه الحالة لا بد من ان يطرح السؤال حول السلطة السياسية وطبيعتها ودورها ومهمتها. فالبرجوازية الوطنية التي احتلت المراكز التي كان يحتلها المستعمرون، اعجز من ان تحمل المسؤولية التاريخية المتمثلة في تحقيق سلطة وطنية ديمقراطية. وهذا ما اشارت اليه روزا لوكسمبورغ في نقاشها مع لينين حول الهند عندما قالت ان البرجوازية المحلية سرعان ما تأخذ دور المستغل الذي كان يمارسه المستعمر بشكل آخر. وقد اظهر فانون كيف تنحصر السلطة الشرعية للبرجوازية الوطنية في دائرة العلاقات القبلية، وان طريق الخروج من هذا المأزق انما تكون بتصنيع البلاد الذي ينقل العلاقات والتركيب الاجتماعي الى صعيد جديد ويصهر كل الفئات الاجتماعية في اتون واحد.

لا يكفي نقل النماذج الديمقراطية - الليبرالية الغربية. والتاريخ الحديث يظهر ان جميع المحاولات التي سارت في هذا الاتجاه باءت بالفشل الذريع،

طالما ان البرجوازية الوطنية لم تنجح في القضاء على التشكيلات الاجتماعية المتخلفة التي ورثتها عن المستعمر. فنقل بنية فوقية ووضعها فوق بنى تحتية مختلفة كلية لا يفيد في شيء، هذا اذا لم يؤد الى كوارث اجتماعية ونتائج سلبية فادحة. وفي المقابل فان التركيز على الحديث عن ديكتاتورية البروليتاريا واستعارة هذه التجربة والاعتقاد بان البروليتاريا تستطيع ان تلعب دور التحويل الاجتماعي في الامم الناشئة يوازي الرأي السابق في بعده عن الحقيقة. فأطروحة تروتسكي التي تقول انه على الرغم من قلة عدد البروليتاريا في هذه الامم فان دورها يظل دورا حاسما قد أثبت بعدها عن الواقع بعد ثورة ١٩١٧، فإذا أضيف الى ذلك العلاقات الكولونيالية التي ما زالت تجد لها مكانا في العالم الثالث فان اطروحة تروتسكي تظل مجردة لا سند لها.

ولعل الشكل المعقول للخروج بالأمم الناشئة من التخلف إلى التقدم ومن العبودية إلى التحرر الأخذ بسلطة الحزب الطليعي كسلطة قادرة على تحقيق الأهداف المنشودة وقيادة عملية التحول. والحزب الطليعي هذا يجب ان يضم العناصر التقدمية الواعية، وان تسوده علاقات داخلية ديمقراطية، وان يكون له قاعدة شعبية عريضة. يجب ان يستجيب الحزب لكل الفئات، حتى تلك الفئات الامية غير المثقفة، فالطليعة تتصرف تحت شعار «الارادة الجماعية» التي تحدث عنها روسو، ولا بد ان يكون لهذا الشعار سنده الفعلي على ارض الواقع. ان نظاما من هذا النوع، يعتمد الحزب الواحد الذي يعتمد فلسفة روسو اساسا له، يحتاج حتما ان يكون ديمقراطيا، وهو يحتاج بالإضافة إلى ذلك ان يعي ان سلطته ودوره مؤقتين. فتحت سلطة هذا الحزب يتم التحرر من العنف الداخلي بعد العنف الخارجي عن طريق التصنيع والنهوض بالبلاد، حيث تتكون القاعدة الصلبة لسلطة سياسية جديدة، فعبر عملية التصنيع والنهوض وعبر التجربة الحزبية الداخلية ومراقبة القاعدة للحزب وحمايته من تسلط فئة معينة تتكون القاعدة الصلبة. وبتعبير آخر إن

الممارسة الاجتماعية هي العملية الأساسية لخلق تركيب اجتماعي جديد.

ولا يجوز الاحتجاج على هذا الحل بفشل تجربة الحزب الواحد في تجارب الديكتاتوريات العسكرية ذات الطابع البونابرتي مثل بعض التجارب العربية،إذ هناك فرق اساسي جذري هو انه لم يكن لهذه الديكتاوريات العسكرية قاعدة ديمقراطية كما انه لم يكن لها طليعة حقيقية، وهذه هي ازمة الأنظمة. وقد قدم فانون بداية جيدة لفهم هذه النظم من خلال مقولته في «الشوفينية الضيقة». فالقومية البونابرتية الناتجة عن انقلاب عسكري ليست في الواقع إلا تغييرا في هوية النظام الرأسمالي من دولة مستعمرة إلى دولة نصف مستعمرة.

تظهر القومية في البلاد المتخلفة قبل ان تتكون الأمة، أي قبل أن تتخذ شكلا قانونيا معترفا به. لذلك فإننا سنتناول في بحثنا هذا القومية منفصلة عن الدولة القومية وعن نشوء الأمة. يضاف إلى ذلك اننا لدى بحثنا شروط قيام الحركة الوطنية والقومية سنقيم تفرقة بين نمطين عن هذه الحركة، الأولى هي تلك التي تقوم في بلاد تضم شعوبا متجانسة، والثانية هي تلك التي تقوم في بلاد تضم جماعات غير متجانسة اتنياً وحضارياً.

ونقدم كمثل على النمط الأول حركة القومية الثقافية العربية في القرن الماضي، التي احيت الثقافة العربية الكلاسيكية. وفي المقابل نقدم ايديولوجية الزنجية او الزنوجة كمثل على النمط الثاني، وهي تلك الحركة التي لوّنت ما اخذته عن الحضارة الاوروبية بلونها الافريقي الخاص، ساعية بذلك لتكوين ثقافة جديدة ذات «طبيعة افريقية».إلا أننا لا ننسى، رغم هذه التفرقة بين هذين النمطين. ان عالم القوميتين العربية والأفريقية متشابه، ففي كلتا الحالتين نحن أمام حركة إحياء ايديولوجي وثقافي هدفها خلق «جدارة اتنية» تضفي الشرعية على الحركة القومية. ومنذ الخطوة الاولى لهذه الحركة، اي منذ طرحها السؤال عن سبب التخلف والجمود

والضعف تكون هذه الحركة قد سارت على الطريق الوطني الصحيح وخطت خطوتها الثورية الأولى. فمجرد طرح السؤال هو موقف وطني وثوري، فالبداية هي دائما نظرية- ثقافية، سرعان ما تتوسع هذه البداية وتطرح الموضوعات السياسية بوضوح متزايد، مثل مشكلة السيادة القومية والاستقلال وما شابه.

وقد يتبادر إلى الذهن ان حركة الاحياء هذه هي من صنع المواطنين وعامة ابناء الشعب. إلا ان الواقع يؤكد ان هذه الحركة تقوم على اكتاف المثقفين ثقافة غربية، فهؤلاء يعيدون احياء عناصر الثقافة الخاصة (التراثية) بما تلقوه على ايدي الغربيين اي بمنهجية غربية على الأقل. وكثيراً ما نجد ان وصف هؤلاء المثالي لمراحل ما قبل الاستعمار يدخل ضمن أطر ومضامين اوروبية الطابع. وباختصار فإن رؤية الماضي تكون من خلال ذلك المنظار الغربي الذي استعاره هؤلاء المثقفون. إلا ان هذا لا يعني ان هذا التراث مخلوق من عدم وانه يقوم على مقولات « خرافية » لا اساس لها كما يقول ميلمان Mühlman، فإذا كان هؤلاء المثقفون يمجدون الماضي ويعظمونه ويعطونه طابع القداسة، فذلك ليس إلا ردة فعل على الاستعمار الذي سلبهم وامام اعينهم كل ما كانوا يملكون. فالمثقفون هؤلاء يجدون انفسهم في مأزق عميق، فمن جهة لم يعترف بهم الاستعمار رغم « تغربهم » « وتفرنجهم »، ومن جهة اخرى اصبحوا غرباء عن شعوبهم التي ينتمون إليها. وباختصار، لقد اصبحوا دون هوية لا في الخارج ولا في الداخل. فاللجوء إلى الثقافة التراثية، إلى الوراء كما يرى البعض، ليس إلا محاولة للتغلب على هذا الاغتراب الثقافي والحصول على هوية جديدة مشروعة.

والأساس الثوري لحركة الاحياء هذه التي تقوم في مرحلة الصراع مع الاستعمار واضح تماما. فعلى الرغم من ان هذه الحركة تبدو وكأنها ترتد إلى الوراء، إلى الثقافة التراثية، إلا انها تظل حركة ثورية تقدمية لأنها تدعو للتغلب على الضعف والجمود والتخلف وتغيير الوضع الراهن وتطالب

بالتحديث. وهي لا توجه رفضها للمستعمر وحسب بل إلى التركيبة التقليدية السائدة في المجتمع والتي يستخدمها الاستعمار للاستمرار في سيطرته وهيمنته. هكذا تأخذ حركة القومية العربية وجها مزدوجا في نفس الوقت: إنها ضد المستعمر وضد القوى السياسية السائدة، وهكذا ايضا تأخذ حركة الاحياء الافريقي- حركة القومية الافريقية- وجها مزدوجا ايضا. ضد اوروبا وضد افريقيا التقليدية. أما تأسيس القومية الثقافية فيما بعد. فيأخذ شكل السعي للحصول على السلطة، فالأغلبية من المثقفين الذين حصلوا على ثقافة وطنية خاصة رغم نشأتهم وترعرعهم في ظل الاستعمار وهيمنته الثقافية، تريد ان تكون لها وحدتها الثقافية المستقلة في إطار وطن واحد مستقل، وهذا لا يكون إلا بتأسيس الدولة القومية.

ورغم الفوارق بين اوروبا والعالم الثالث، فإن ما حدث في العالم الثالث حدث ما يقابله في اوروبا، وذلك عندما بدأت الشعوب الاوروبية الصغيرة (التي نظر إليها احيانا على انها اقلية واحيانا اخرى على انها «دون تاريخ» (انجلز) حركة تحررها، فقد اقتصرت حركة تحرر هذه الشعوب في البداية على المرحلة الثقافية. لقد بدأت هذه الشعوب احياء ثقافاتها الوطنية الخاصة التي غطتها حجب الأمم الكبيرة وبرجوازيات هذه الأمم الكبيرة، ولم تتحول هذه القومية الثقافية إلى قومية سياسية إلا بعد مرحلة نمو وطني وعندما اصبحت الظروف السياسية العالمية مؤاتية تماما لهذه القومية السياسية التي اتاحت قيام دول قومية للاقليات القومية او للشعوب الصغيرة.

إلا ان السؤال حول طبيعة هذه الدول القومية بعد قيامها ما يزال مطروحا: كيف نبقي على الطابع الثوري والتقدمي الذي تجلى في حركة الاحياء في فترة محاربة الاستعمار؟ كيف نمنع الدولة القومية من الارتداد إلى مواقف تمنع عملية التحول الاجتماعي؟ ان النزعة المناوئة للتصنيع التي يمليها كره الاستعمار تؤدي حتما إلى تثبيط عملية التطور. يساعد على ذلك تأليه القيم التراثية التي تعود إلى مرحلة ما قبل التقنية العصرية والذي يدفع القومية

في بلاد العالم الثالث إلى التحول إلى ما يشبه القومية الشعبية الاوروبية؟. ان مقارنة لهجة القوميين المناوئين للاستعمار الذين يعنون بالأصالة اكثر من التقدم مع لهجة القوميين الشعبيين في اوروبا تظهر الكثير من التقارب؟. وهذا ما سنشير إليه فيما بعد عندما نعرض لنشأة القومية العربية. فالقومية الشعبية في اوروبا تبهر عيون القوميين في البلاد المتخلفة. فمستقبل المجتمع يمكن التفكير به من خلال مثالية الماضي. وكل ما هو أوروبي غربي يحمل رائحة الاستعمار حتى العقلنة والتصنيع. ولعل خير مثال على موقف من هذا النوع موقف القومي الافريقي **سنغور** الذي يرفض حتى مشاريع التحديث الزراعية في بلاده «لأن اساسها العلم لا قبور الاجداد»،كما يرفض الموسيقى الجديدة لأن ايقاعها يتأتى من القيثارة لا من الحان التام- تام التقليدية. فلكي يظل الافريقي افريقياً عليه ان يدير ظهره للتقنية والعلم وكل ما هو غريب عن افريقيا. وهو نفس الموقف الذي اتخذه **غاندي**، ونفس الموقف الذي نجده عند الكثيرين من القوميين العرب.

إلا ان قومية المثقفين المتأثرين بالغرب ليست دائما قومية شعبية من هذا النوع. فهنالك القومية- الليبرالية التي تحمل عناصر اوروبية برجوازية وديمقراطية وهو الأمر الذي لا ينكره ممثلوها. فهم يرون في اوروبا نموذجهم الأول، إلا أنهم يفرقون بين اوروبا التحرر والتقدم واوروبا الاستعمار .والنموذج الذين يسعون إليه هو الأول دون الثاني. ونحن نجد هذا النمط من القومية في المراحل الاولى للحركات القومية في العالم الثالث. مثلا عند الجيل الاول من القوميين في غرب افريقيا، وعند القوميين العرب الأوائل، وعند القوميين الفيتناميين.. الخ.. إلا ان النتائج المترتبة على هذا الموقف لم تكن أكثر حظا في النجاح من سابقتها، والسبب الأول في ذلك انه ليس بمقدور القومية- البرجوازية- الليبرالية ان تحقق المجتمع الذي تريد في بلاد تسودها البنى ما قبل الرأسمالية، ولا بد لكي تنجح هذه القومية من تغيير البنى الاجتماعية السائدة الأمر الذي لا يتحقق دون

عملية التصنيع الواسعة التي تصهر المجتمع من جديد كما يصهره الكفاح المسلح في مرحلة التحرر الوطني تماما. وكثيرا ما يتحول اصحاب هذا الاتجاه بسبب اخفاقهم إلى القومية الشعبية، بل إننا كثيراً ما نجد القومية الشعبيةوالقوميةالليبرالية متداخلتان في بلدان العالم الثالث حتى انه قد يصعب تمييز الواحدة منهما عن الأخرى.

بدل ان يتجه البرجوازيون الذين يتسلمون السلطة من الاستعمار إلى نمط ثالث من القومية هو النمط العلمي الاجتماعي، وبدل الأخذ بالتصنيع الذي تفرضه ظروف المرحلة اللاحقة على الاستعمار، فإننا نجد نزعة معادية للتصنيع تقف حاجزاً يمنع انصهار الفئات الاجتماعية غير المتجانسة تجانسا تاما. ومن هنا نفهم سبب تمييز بيرندت Behrendt بين القومية والشعور القومي. فالشعور القومي الذي يتصف بصفة الشوفينية يلعب دورا ثقافياً وسياسياً في عملية دحر الاستعمار دون ان يكون له اي دور اجتماعي، وكثيرا ما يتحول هذا الموقف الشوفيني إلى ايديولوجية شوفينية يستند لها اصحاب السلطة النخبوية الذين قادوا عملية التحرر السياسي والذين يتولون مقاليد الامور ويسخرون السلطة لمصالحهم بعد ان كانت لمصالح المستعمرين. ومصلحتهم هذه ليست في تحريك الشعب من اجل اهدافه، وليست في خلق وعي قومي علمي، بل في استمرارية سلطتهم، وبذلك تنحرف القومية عن اهدافها الاساسية. فالنزعة الشعبية لقومية المثقفين البرجوازيين المتأثرين بالغرب تبعد الجماهير عن مشاكلها الداخلية، وتحرك هذه الجماهير نحو عدو خارجي فعلي او مصطنع. وخلاصة الأمر ان هؤلاء المثقفين اعجز عن تأسيس الانسجام بين ايديولوجية التحرر وايديولوجية التقدم.

جُذورُ الفكرِ القوميّ في النّصفِ الثّاني من القرنِ التّاسعِ عشرَ

اعداد : د. حليم اليازجي

جُذورُ الفِكرِ القَوميّ في النِّصفِ الثاني مِنَ القرنِ التّاسعَ عشَرْ

أ - مقدمة - في القومية وخصائصها المميزة

لئن كانت المباحث العلمية تولي دلالات الألفاظ أهمية كبرى باعتبارها ادوات التعبير عن الأفكار، فإن الألفاظ ليست على مستوى واحد في خضوعها للتحديدات والتعاريف الدقيقة الثابتة.

والقومية، من حيث كونها حصيلة لمركب معقد من المعاني، فإنها تستعصي على التحديدات الكلية المطلقة، وتطغى، في وضع تعاريفها، الصعوبة على السهولة[١]، وتقع المسائل الخلافية في حصر العوامل الداخلة في تكوينها، وتحديد الحجْم المعطى لكل من هذه العوامل في معادلة التوازن النهائي الذي تقوم عليه[٢].

---

(١) القومية محصلة تاريخية واقتصادية ولغوية.. الخ كما سيجيء توضيحه.

(٢) ليس في المصطلح الاجتماعي والمصطلح التاريخي والسياسي ما هو أشد تعقيدا من المصطلح المعروف بالقومية. فالموسوعات الأوروبية تكاد تجمع على ان هذا المصطلح يتمرد على كل تحديد؛ اذ تدخل في هذا المصطلح القوميات الصناعية المتطورة التي تسعى إلى الفتح والتوسع، والقوميات النامية ذات الطابع التحرري. وهنالك قوميات لها دولتها القومية كالقومية الفرنسية، فيما هنالك قوميات تخضع لدولة ليست هي دولتها القومية كالفرنسيين في كندا، والقوميات المتعددة في الاتحاد السوفياتي، والإتحاد اليوغسلافي والاتحاد السويسري.. الخ. ولنأخذ مثلا مفهوم القومية في لبنان فهو فينيقي مسيحي عند البعض، قومي سوري عند البعض الآخر، وقومي عربي عند فريق ثالث. وهنالك مفاهيم تاريخية تعود إلى ما قبل نشوء القوميات الحديثة والمعبَّر عنها بالأمة المستندة إلى اصول دينية، كالأمة الاسلامية، والأمة المسيحية، والأمة اليهودية في قوميات وجنسيات متعددة، ولا =

وإن كان هنالك ما يشبه الإجماع على أن القومية هي الأمة البرجوازية،[1] أو هي المقولة التاريخية لعصر الرأسمالية الصاعدة، والتي من أبرز غاياتها ضبط الترابط والتكامل الاقتصادي بين قطاعات الانتاج في الأمة الواحدة وخلق السوق القومية المشتركة، فإن هذه الغايات كانت تسعى على الدوام إلى تحقيق كيانها الاجتماعي في لحمة ترابط إنساني يذهب إلى ابعد من اعتبار الأمة مجرد وحدة انتاج أو وحدة تبادل سلعي.

ومن هنا كانت البورجوازية، منذ نشوئها وتغلبها على الاقطاع، تعمل جاهدة لإرساء وجودها على قواعد اجتماعية تضمن لحمة الأمة كعنصر لا بد منه في استمرار الحياة الاقتصادية ونموها. وكانت هذه الطبقة البورجوازية القائدة المستنيرة بالتجربة وتطور العلم تعتمد– ووفقا للظروف التاريخية– على ما تظنه الأقوى والأبقى من العوامل المكونة للأمة، وما يلقى في ضمير الافراد والجماعات قبولا لا تجسده، وبالقوة ذاتها، العوامل الأخرى.

ورافق ظهور النظام البورجوازي الأوروبي تطور علمي ملحوظ، وشغلت المشكلات المتعلقة بالحياة الاجتماعية عقول المفكرين، وانتظم علم الاجتماع في عداد العلوم الموضوعية، وظهرت كعلوم مستقلة فلسفة الحقوق وفلسفة التاريخ، والاقتصاد السياسي، وعلم السياسة، وكانت هذه العلوم على اختلافها تمد المباحث القومية والفكر القومي عموما بفيض من الروافد المساعدة والاستنتاجات والأحكام الناضجة. والقومية الفرنسية التي بشرت

يخفى علينا ما يحيق بنا نحن العرب من مشروعات تقسيمية على اساس ديني. ونظرية العامل السلالي التي نادى بها آرثروه عولينو ووسعها من بعده فشارده لابوج في اواخر القرن التاسع عشر لاقت – رغم منافاتها لروح العلم – رواجا منقطع النظير في القومية الالمانية النازية في الثلاثينات الاولى من هذا القرن. ومن هنا نشأت المسائل الخلافية حول المرتكزات الاساسية للقومية، والحجم المعطى لكل من هذه المرتكزات.

(١) فالمفاهيم الانكليزية لم تعرف هذا المصطلح قبل مطلع القرن الثامن عشر ١٧١٥ أما في فرنسا فظهرت كلمة القومية في أواخر هذا القرن واطلقت لأول مرة على اليعقوبين المعروفين بتطرفهم القومي (راجع مادة nationalisme في موسوعة الاوينفرساليس).

بمبادئها ثورة ١٧٨٩ كانت نتاجا لعدد من المفاهيم التي أرسى قواعدها الموسوعيون في القرن الثامن عشر، وظلت هذه المفاهيم هي السائدة في أوروبا خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر على الأقل، واسهمت إلى حد بعيد في ايقاظ القوميات اثر فتوح نابليون في القارة الاوروبية.

ركزت الثورة الفرنسيـة عـلى الحرية؛ الحرية الاقتصادية والحرية السياسية والحرية الشخصية كمبدأ لا بدَّ منه في وجه الاقطاع القائم على الدوائر الاقتصادية الضيقة المغلقة، وربطت ما بين مبادىء الحرية ومفهوم السيادة الوطنية والحفاظ على المصلحة القومية العليا إزاء التشرذم الداخلي والعدوان الخارجي على السواء، وباتت القومية تعني التنازل عن الصالح الخاص، او جزء منه، في سبيل إحياء الشخصية المعنوية للأمة المتمثلة في الدولة ومؤسساتها الدستورية.

فالأمة في نظر الثورة الفرنسية هي المبدأ وهي الغاية في كل توجه قومي، والنظام السياسي يجب ان يستوحي روح هذه الأمة، وكذلك التشريع غايته الحفاظ على مصالحها العليا، ومن هنا كان كل ما عداها متحولا لا يعرف الثبوت النهائي. ومنظرو القومية- سواء في القوميات المتقدمة ذات المنشأ الصناعي الذي يسعى إلى الفتح والتوسع، أم في القوميات المغلوبة التي تحاول ألا تكون طعمة لمشاريع القوميات الأولى- تختلط في مباحثهم فكرة القومية بفكرة الأمة، مع التأكيد على أن الأمة هي ذات نشوءعفوي نتيجة لمقومات طبيعية، فيما القومية هي عمل ارادي واع يعرف كيف يستدل بالعقل على مقومات وجود الأمة، ثم إن القومية هي تصميم ارادي على الانتفاع بما آل للامة عبر الازمنة من تراث منظور، وتراث خفي وغير منظور، وذلك عن طريق الخضوع لسلطة سياسية واحدة، والقبول الظاهر أو الضمني بالقوانين والمؤسسات التي ترعى هذه الوحدة وتنميها.

والقومية في معظم اللغات العالمية هي نسبة إلى قوم أي إلى أمة nation

ولفظة الأمة- على خلاف لفظة القومية- تتميز بالعراقة nationalisme والقدم، وهي تعني في أصل معناها الولادة naître naissance أي تعاقب الأجيال على أرض ثابتة Terra Patria[1] تعاقب عفوي يورث هذه الوحدة البشرية المتعايشة تاريخيا على أرض ذات حدود، والتي لا تحتاج إلى من يعترف بها سوى هذا الضمير الجمعي النابع من ذات الجماعة، والخارج على كل نظام مفروض من الداخل والخارج، فيما تعني القومية أفراد الجماعة وقد اصبحوا عضوا في دولة لها شخصيتها الحقوقية المعترف بها داخليا وخارجيا، وباتوا بالتالي خاضعين لشرائع جماعية يعاقب الخارج عليها باسم القانون أو باسم الصالح العام[2].

والقومية هي مجموعة الضوابط Contraintes المتمثلة في الحياة العقلية والوجدانية على السواء. وإن كنا نرى الضابط العقلاني يتمثل في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والنزعات والمواقف التاريخية، فإن الضابط الوجداني يتمثل في الآداب والفنون على اختلافها، وهذه الضوابط جميعها تستمد كيانها من ضمير الأمة العفوي والأصيل. وليس هنالك من ينكر ما لطبائع الأمم من علاقة بالآراء والمذاهب التي تنتشر في مجتمع من المجتمعات، «بل ان المذاهب والآراء لا تنتشر في مجتمع إلا إذا وافقت طبائع أهله ولاءمت تقاليدهم وعاداتهم وسواء أكان اعتناق الناس لهذا المذهب ناتجا عن وعي تأملي واضح أم عن شعور عفوي غامض، ومثلها الاراء التي ترد من الخارج،

---

(١) راجع معجم روبير مادة nation.

(٢) وفي مقدمة ابن خلدون اشارات متفرقة تؤكد على أن الملك غاية العمران، وأن الدولة هي الملك مثال قوله: «الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع» (المقدمة ص ٣٧٦). ويفرق بين الرئاسة والملك بقوله: بين الرئاسة والملك أن الرئاسة سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له على اصحابه قهر في احكامه، أما الملك فهو التغلب بالقهر، وهو أمر زائد على الرئاسة». (المقدمة ص ١٣٩- ١٤٠)

فإنها لا تنصهر في التجربة الداخلية إلا إذا وافقت مزاج الأمة واستعدادها النفسي »[1].

وهكذا فإن القومية بالنسبة للأمة هي بمثابة الصورة للمادة على حد قول ارسطو وابن خلدون، وكان رينان يرى ان الأمة والقومية هما مقولتان لحقيقة واحدة، « فالأمة هي مبدأ روحي يتألف في جوهره من امرين: الأول حيازة مشاعة لتركة زاخرة من الذكريات. والثاني هو القبول الفعلي والرغبة في العيش معا والتصميم الإرادي على العمل إلى أقصى حد للانتفاع بما آل للامة من تراث خفي وغير منظور »[2].

ونحن نعترف اليوم أن تحديد رينان على صحته لا يفي بالغرض. ولم يكن منتظراً لهذا الزمن المُبَكِّر أن يعطينا تحديدا جامعا، ما دامت الموسوعات الاوروبية المعاصرة تكاد تجمع على أن مصطلح القومية يتمرد على كل تحديد جامع مانع. ولكن الأمر المثير للانتباه ان الفكر الاوروبي، منذ نشأة قومياته، ظل يساوره القلق لمعرفة الأصول الثابتة لما هو قومي من الظواهر، وكثرت في مجال الاستدلال على هذه الظواهر الاجتهادات والتفسيرات؛ فكان هنالك المذهب الطبيعي أو المذهب العضوي،[3] واحتل القوام البشري، وعلم الاجتماع الجغرافي، والجغرافيا السياسية مكانا بارزا في تفسير نشوء الأمم،[4] وكثُر الخائضون في مباحثه ولحقته بنتيجة ذلك

---

(١) جيل صليبا: محاضرات في الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام- القاهرة ١٩٥٨. المحاضرة الاولى ص ١-٢.

(٢) رينان: « ما هي الامة » الطبعة الفرنسية باريس ١٨٨٢.

(٣) مذهب يشبه المجتمع بجهاز عضوي حي. وكان صاحب هذا المذهب هنري ميلن ادواروس في كتابه مدخل إلى دروس في علم الحياة العضوية والتشريع المقارن سنة ١٨٥٧ وليليانفلد في كتابه «افكار في علم الاجتماع المستقبلي (١٨٧٣- ١٨٨١) أما المذهب النفسي فزعيمه غابريل تارد (١٨٤٣- ١٩٠٤).

(٤) المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة هو فريدريك راتزل، صاحب كتاب جغرافيا الإنسان سنة ١٨٨٢ وكتاب الجغرافية السياسية سنة ١٨٩٧. ولكن تفكير هذا الجغرافي الألماني كان

الاضافات والتعديلات الكبرى، واولته الماركسية جانبا مهما من اهتماماتها.

أما الشرق العربي وأمم العالم الثالث، فقد أخذت، منذ العشرينات الأولى من هذا القرن، تستيقظ فيها الدعوات القومية، بحكم تطور العوامل الاجتماعية والمادية في حقب تاريخية معينة. وارتبطت هذه اليقظة كما هو معروف بالتشكل البورجوازي الذي أحدث وعيا جديدا في طبقات المجتمع؛ إذ بدا للبورجوازية أنها لا تستطيع ارساء نظامها الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الأعلى انقاض الإقطاع في الداخل، والتحرر القومي من السيطرة الخارجية،وتميز هذا النضال البورجوازي بمحتوى ديمقراطي، وكانت تصيبه النكسات فتعوق مسيرته دون أن توقفها. وأفادت المباحث القومية في الشرق العربي من التجربة الاوروبية، ثم جاءت الثورة البولشفية ١٩١٧ ونظريتها المادية التاريخية لتلقي بعدا جديدا في المفاهيم القومية في الشرق والغرب. والتحديد الذي أعطته الاشتراكية للأمة أثار في شرقنا العربي الكثير من الردود، وظل مع ذلك محتفظاً بقيمته العلمية الكبرى على صعيدي التطبيق والنظر.

فالأمة في نظر الاشتراكية العلمية[1] هي: «جماعة ثابتة من الناس،

= ضيقا عندما حصر حياة الشعوب بالدور الجغرافي المحيط بها أي قدرية الوسط المادي. وقد استخدمت هذه النظرية لأغراض استعمارية واطماع توسعية (المدى الحيوي)، كما استخدمت من قبلُ نظرية غوبينو السلالية لاعلاء العرق الأوروبي على بقية العروق في العالم. وهذا ما دفع «جول سيون Sion» إلى القول: «لم يحدث قط ان بلغت الفكرة القومية إلى افساد العمل العلمي إلى الحد الذي بلغت إليه النظريات السلالية في هذه السنين الأخيرة». ولكن نظرية راتزل اخذت تتطور في نهاية القرن التاسع عشر على يد ج. لسباتيول في كتابه «تطور الأرض والإنسان» وكاميل فاللو «التربة والدولة» ثم جاء بعدهما فيدال دي لا بلاش وفرناند برودول، وروجيه ديون الذين بينوا امتزاج عمل التربة بالحياة الاجتماعية وبالتقنية وبالتاريخ خاصة واعلن البير ديمانجون ان الجغرافيا البشرية يجب ان تكون «جغرافيا تاريخية» كما اعلن مونتسكيو في «روح الشرائع» ان وجه الأرض بكامله يحمل أثر قدرة الإنسان.

(١) راجع القضية القومية لستالين في كتابه «القضايا اللبنينية» الطبعة الفرنسية موسكو =

مؤلفة تاريخيا، لها لغة مشتركة، وأرض مشتركة، وبنيان نفسي مشترك يجد تعبيرا له في الثقافة المشتركة. وهذه الميزات مجتمعة من شأنها أن توحد الأمة ».

تلك هي الظواهر الثابتة في تكوين الأمم وفقا للتجربة التاريخية وروائز العلم. فالأمة جماعة، والجماعة، وإن كان قوامها مجموعة من الأفراد، فإننا لا نستطيع ان نفسر قوانينها بكونها سننا للحياة الفردية. فاجتماع الأفراد ليس مجموعا حسابيا، بل هو حاصل اجتماعي أو محصلة اجتماعية، فالأفراد بمجرد احتشادهم زمرا تجري على سيكولوجياتهم تحولات عميقة، فتراهم وإن كانوا متفرقين ماديا، يخضعون لرابطة انضمام ذهني وتجمع روحي، نتيجة تقبلهم المشترك لحدوث الاثارات الخارجية المشتركة وانفعالات وجداناتهم بهذه المؤثرات الخارجية والمؤثرات الداخلية في آن معا.

والجماعة ليست مجرد تجمع آني، أي ليست مجرد تبادل الأفراد التأثير والتأثر في بعضهم البعض في عصر معين، وما يخلقه مثل هذا التبادل من اقامة التوازنية الآنية في المجتمع، بل هي أيضاً، وفي المقام الأول، تأثير الأجيال في بعضها بحكم التعاقب التاريخي. فيؤثر كل جيل في الجيل الذي يليه أيا كانت درجة التسارع في حضارة الأمم، وقدرة هذا التسارع على محو آثار الماضي، وهذا ما نعنيه بقولنا « الجماعة الثابتة المؤلفة تاريخيا ».

وقد كان تارد (١٨٤٣- ١٩٠٤) محقا عندما ذهب إلى أن المجتمع لا يستطيع ان يعيش، أو ان يخطو خطوة واحدة إلى الأمام، ولا ان يتبدل في معزل عن هذا الحذو اللاواعي البعيد الغور، وهذا التَمَثُّل المُتَكاثِر باستمرار لِرُكَامِ العادات والتقاليد والأفكار المتوارثة عبر الأجيال

= ١٩٥١ ص ٧١- ٨١. وراجع مؤلفات ساطع الحصري القومية (١٩٤٤- ١٩٦٣) وردود الياس مرقص عليها في كتابه « نقد الفكر القومي» دار الطليعة- الطبعة الاولى سنة ١٩٦٦.

المتعاقبة[1]. إنَّ هذا الحاصل النفساني لعلائق الافراد في الجيل الواحد، وعلاقة الأجيال في تعاقبها، هو الذي تكلم عنه هيجل ووصفه بالروح القومي في كل شعب[2]. وهذا الروح القومي هو صُنع تعاقب متطاول من الأجيال، تظهر فيه الوظائف الذهنية والمقولات الصنفية كاللغة التي هي وسيلة التعبير عن الحاجات المادية والروحية، والدين الناجم عن الخوف او الفضول او عدم الرضى عن واقع، والتطلع إلى واقع مثالي أفضل... الخ. كما تظهر فيه وسائل الاستقرار كنمو القرى والمدن على نمط معين، وتراكم رؤوس الأموال نتيجة لغريزة التملك، إلى ما هنالك من نوازع مادية وروحية، كنشوء التجمعات الحرفية والدينية، والطبقات والنقابات والأساطير والفنون وغيرها من الصنائع الجموعية الناجمة عن اجتماع الأفراد في وسط جغرافي معين.

ولكنَّ هذا الروح القومي ليس محصلة للإجتماع وحده، بل الاجتماع فوق ارض مشتركة ذات حدود معينة، وهو ما نسميه القوام المادي الجغرافي. ولهذا القوام المادي تأثير مُهِمٌّ جدا في حياة الافراد والجماعات، لأن الناس لا يتفاعلون في إطار المكان وحسب بل يتفاعلون معه. وهكذا فإن القوام الجغرافي لا يصبح ذا قيمة إلا عندما يخضعه البشر لحاجتهم ويتسلطون عليه، وهذا ما عناه «فردريك رواه في قوله: ليست التربة هي الشيء المهم، بل الطريقة التي تستغلها بها التقنية البشرية، فعمل الإنسان وحركته المستمرة هما مد الانسانية وجزرها المتواصلان»[3].

فالإنسان في الطليعة دائما كما يقول لوسيان لوفيفر، لا التربة أو المناخ، «والشيء الذي يجب ان يطلبه عالم الجغرافيا من المستندات ليس إطلاعه

---

(١) تارد في كتابه المعروف «التقليد».

(٢) راجع كتابه الإيمان والمعرفة المنشور لأول مرة ١٨٠٤ Foi et savoir.

(٣) نقلا عن أرمان كوفيليه «مدخل إلى عالم الاجتماع» الطبعة الفرنسية أو الطبعة العربية نشرت دار عويدات بيروت سنة ١٩٦٠ الفصل السادس.

على إسهام التربة في هذا التطور البشري للامة، ولا على التأثير الذي استطاعت الاوضاع الجغرافية ان تفرضه عبر الزمان على مصائر الشعوب وعلى تاريخها، بل عليه ان يطلب من هذه المستندات مساعدته في تحديد نوع التأثير الذي استطاعت به الشعوب، والفئات، والمجتمعات البشرية ان تمارسه على وسطها والذي تمارسه الآن بالفعل».[1]

وهكذا فإن الحاجات الاقتصادية في بيئة جغرافية معينة هي التي تحدد اكثر من أي شيء آخر وضع الفئات البشرية الاجتماعي في الفكر والفن والعادات والنظرة الكلية والجزئية إلى الأمور. فبهذه الاحتياجات ذاتها، وبنوع الجهود التي يبذلها البشر في سبيل سد حاجاتهم نستطيع أن نفسر اثر تاريخ الجغرافيا البشرية البالغ على تطور المجتمعات البشرية في أمة من الأمم. والواقع ان هذا الموجّه الأساسي الذي نسميه الحياة الاقتصادية ليس سوى الإنسان ذاته في رغائبه وعمله الذي يلبي هذه الرغائب.

وهنا لا بد من التنبه لما يمكن ان يوجه لهذه النظرة المادية من اعتراضات ضيّقة الرؤية. فنحن، عندما نقول بالتفسير المادي للقومية لا نعني تصوير علاقة الإنسان بالطبيعة بهذا الشكل البسيط، أو من زاوية رؤية جامدة قوامها الإنفعال بالوسط الطبيعي الذي لا يتغير، بل نعني هذا الكيان المتبدل باستمرار بفعل عمل الإنسان الدائب لتطويره.

إن هذا الوسط الطبيعي المادي للحياة الاجتماعية شغل نخبة من المفكرين الاجتماعيين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولقي عند اصحاب النزعة الاشتراكية العلمية اهتماما متزايدا، فسجل ماركس، في غير مناسبة،[2] ان الوسط الطبيعي، وان أثّر في الإنسان، فإن هذا التأثير لا يكون آلياً ولا مباشراً، بل هو مجرد موقظ لحاجات الإنسان. وهو بالتالي حافز لوسائل

---

(١) المرجع السابق- والفصل نفسه.

(٢) راجع رأس المال لا سيا الفصل الأول من المجلد الأول. وراجع كتابه «شقاء الفلسفة» «وأنتى دهرنغ» لانجلز.

انتاج جديدة ومؤهلات تقنية متزايدة. وإن خصب التربة المطلق ليس هو الاساس الطبيعي لتقسيم العمل الاجتماعي، او الحافز إلى تغيير اوضاع الوسط البيئي المتعدد الأشكال، او مضاعفة حاجات الإنسان ومؤهلاته وتغيير وسائل عمله وطرائقها. إن التغيرات التقنية لأعمال الإنسان لا تتولد في الذهن إلا نتيجة لتنوع الصفات الكيماوية لهذه التربة او تلك، وتركيبها الجيولوجي وشكلها المادي واختلاف مواردها الطبيعية. وفي المعنى نفسه يقول ماركس في نقده لفورباخ: «لا يرى فورباخ ان العالم المحسوس المحيط به ليس شيئاً معطى منذ الازل، لا يتحول ولا يتبدل نتيجة نشاط سلسلة من الأجيال استند كل منها إلى سلفه لكي يوسع صناعة هذا العالم، ويكيِّف تنظيمه الاجتماعي وفقا لتجدد حاجاته ومقتضى تطورها. وحتى الأشياء المحسوسة كل الحس لم نحصل عليها إلا بالنمو الاجتماعي والصناعة والتجارة».

وهكذا فإن نقطة الانطلاق في أي مفهوم قومي سليم هي الحياة الاقتصادية، أي البيئة الجغرافية وعمل الإنسان وجهده داخل هذه البيئة، لأن الطبيعة لا سيما في عالمنا الحديث هي في القسم الأكبر منها من عمل هذا الإنسان، وعلى الشكل الخاص بالإنسان الذي يبني عمله في رأسه قبل ان يحققه بالفعل. وهذا الإنسان تراه وهو يقوم بعمله يستخدم أدوات وآلات تتزايد اتقانا مع الزمن، ويصبح العمل أكثر فاكثر بشرياً فيجوهره ويصبح تأثير الانسان في الطبيعة انذاك بالغاً، وهذا ما يتيح له، وهو يغير الطبيعة من هيئة الى هيئة أخرى، ان يحول طبيعته هو في الوقت نفسه وينمي مواهبه وطاقاته الكامنة في جوهره.

وبهذا وحده نستطيع ان نفسر الخاصية الجوهرية للحياة الاجتماعية في الأمة، وكيفية الانتقال من نظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي آخر، ونفسر في الوقت ذاته هذه «الديناميكية» في الحياة الروحية المتمثلة في الحياة الفنية والادبية، والفكر الاجتماعي والفلسفي، وغير ذلك من مناحي الحياة التي لا

تعرف الثبات على حالة واحدة. فالعمل وحده هو المحرك الأساسي للمصير الاجتماعي كَكُلٍّ متماسك لا يعرف التجزئة، وهذا العمل مرتكزه الامة. ووفقا لحركة العمل، وما تفرضه هذه الحركةمن الانتاج وأدواته ،وعلائق الانتاج، تظهر مفاهيم قومية متبدلة تتفاوت بين السطحية والعمق، وبين الانعزال والتقوقع والتنافس والتطلع الأممي.

هذا ما وعته القوميات الاوروبية من خلال تجربتها التاريخية وعملت على تنميته بشكل متوازن. وهي وان لم تطرح الهامشي من المعطيات والعوامل فإنها ركزت على الأساسيّ الرئيس، وأفادت من الهامشي في الحدود التي لا تعطل مسيرة الامة إلى الأمام، فكان الضمير القومي عندها هو الضمير الجمعي الراغب في بناء المستقبل المشترك .وهذا الضمير الحاضر يمتد بجذوره إلى الماضي، ولكنه الماضي المتجدد باستمرار على ضوء المعطيات الحياتية الجديدة.

وإن كانت الثورة الصناعية قد علمت الاوروبي الدقة والمثابرة والنظرة الواقعية إلى الأمور، فإنها لم تهمل التركيز على تاريخ البلاد، فبعثت التراث القديم فكرا وحضارة وثقافة، لا بل كثيراً ما استخدمت هذا التاريخ القومي لغايات تناحرية في سبيل التنازع على الاستغلال والتوسع والسيطرة. ولكن العقلانية ظلت السبيل الأمثل للقوميات الاوروبية في تقوية نظامها المعرفي، فاهتدت بتراث اليونان القائم على روح النقد، واستقلال الفكرة، واتباع اصول المنطق في الحكم على الأشياء، واستخلاص القوانين العامة. وتخلصت بهذا الروح العلمي من الآفات الكثيرة التي اعتورت طريق سيرها، ولم يكن انتصارها خلوا من جم التضحيات. وكان انتشار العقلانية في اوساط الشعب يزيد في وضوح القومية ،ويسهم في ردها إلى منبعها الأصيل الذي هو الامة، الأمة العاملة.

وتميزت القوميات الاوروبية بتكاملها التاريخي المتدرِّج. وإن كان التاريخ الظاهر لهذه القوميات لا يرقي إلى أبْعَدَ من القرن الثامن عشر،

فإن تاريخها الخفي وغير المنظور يتجاوز حدود هذا القرن إلى ما سبقه من عصور. وما نلحظه من مظاهر تطور هذه القوميات في القرن التاسع عشر هو محصلة تدرج تاريخي طويل في الصناعة والعلوم والآداب والفنون والفلسفة ومجالات الفكر في كل متناسق موحد.

وإن كانت الآلة، وما استتبعته من عقلانية قد وحَّدت بين منازع الفكر الاوروبي، فإنها لم تقض على الفروق القومية التي تجد جذورها في اعماق التاريخ، فظل الحديث عن الصفات النفسية القومية، والعقل القومي، والخلق القومي عند الشعوب الاوروبية حديثا لا يخلو من روح العلم. وقد ترك لنا أندريه سيغفريد وصفا ممتعا للضمير الجمعي عند هذه الشعوب، كالواقع عند الشعوب اللاتينية، والبراعة عند الشعب الفرنسي، والعناد عند الشعب الانكليزي. والنظام عند الشعب الالماني والتصوف عند الشعب الروسي والديناميكية عند الشعب الامريكي[1].

ومع احتكار القوميات الاوروبية للآلة فُقد التوازن الذي كان قائما بين اوروبا وبين آسيا، التي ظلت حياتها الاقتصادية قائمة على الانتاج الطبيعي والنظام الاقطاعي. ولم يكن فقدان التوازن في ميدان الانتاج والقوى المنتجة وحسب، بل في ميدان الحضارة التي لم تكن نعمتها قبل القرن الثامن عشر مقصورة على اوروبا وحدها. وإذا بالعالم ينقسم إلى قوميات أوروبية متقدمة، في طليعتها انكلترا وفرنسا المتصارعتان على اسواق القوميات المغلوبة في الشرق، وكان تاريخ هذه القوميات المتقدمة تاريخ صراع فيما بينها على اقتسام العالم واعادة اقتسامه. وهو صراع كان يتوقف موقتا كلما لاح في افق القوميات المغلوبة بريق من صمود أو محاولة جادة لإنماء قوتها الذاتية.

---

(١) - سيكولوجية بعض الشعوب: ترجمة غنيم عبدون. المؤسسة المصرية للتأليف والطباعة والنشر - القاهرة - د ث.

ب - القرن الثامن عشر وعوائق التشكل القومي في الشرق العربي

حددنا في معرض حديثنا عن القومية الاركان او الركائز الأساسية للبناء القومي، وهي اركان مستمدة من واقع التجربة الاوروبية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وهذه التجربة القائمة على اصول من العلم لا تختلف في جوهر معاييرها الثابتة عن التجارب التي عرفها العالم الثالث منذ مطلع القرن العشرين، لا بل ان التجربة القومية في بلدان هذا العالم اهتدت بشكل او بآخر بالمعطيات التي وفرتها لها القوميات الاوروبية وفي طليعتها القومية الفرنسية التي اهتدت ثورتها البورجوازية الوطنية بالعديد من المفاهيم الاجتماعية والفلسفية ذات الابعاد الانسانية الشاملة.

ولقد كان حافزنا في التأكيد على هذه الأركان ان نرسم لدراستنا خطا يقينا مغبة الوقوع في مثالية البحث، أو التخبط بين النزعتين المثالية والواقعية، مع ما يحمله مثل هذا التخبط من خطورة في الفكر والعمل. وقد رأينا بادىء ذي بدء ان الحديث عن الجذور القومية في فكر القرن التاسع عشر يستلزم إلمامة، ولو سريعة، بواقع العالم العربي في نهاية القرن السابق. فالمؤرخون على شبه اجماع ان عوامل الانحلال في الامبراطورية العثمانية بدأت تفعل فعلها منذ مطلع القرن الثامن عشر وبلغت ذروتها في نهايته[1] فسلطة الدولة اخذت تتقلص رويدا رويدا بانسلاخ الأجزاء الاوروبية في الغرب[2]

(١) Kramers مادة الترك (التاريخ) في دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية ١٥٩/٥-١٩٥).

(٢) فقد افلتت من يد العثمانيين مدينة بلغراد وما تبقى من المجر بمعاهدة باروفيتش سنة ١٧١٨ وقسم كبير من بلاد الصرب وجزء من بوسنة. وظهرت روسيا كمنقذة لنصارى رومانيا وصربيا الارثوذكس.

وقيام اللامركزيات الاقطاعية في الشرق العربي، كأسرة حسن باشا الكبير زعيم المماليك التي حكمت بغداد حتى سنة ١٨١٣، والبكوات القرمانيين في طرابلس الغرب الذين استقلوا منذ عام ١٧٤٦، وبكوات المماليك (شيوخ البلد) الذين ركزوا حكمهم على انقاض الوجاقات الانكشارية منذ أواسط القرن الثامن عشر في مصر (ابراهيم بك ١٧٤٦ - ١٧٥٧ وعلي بك الكبير ١٧٦٣ - ١٧٧٣) وكانت هذه الاقطاعيات الجديدة عاملا في تفتت الوحدة التي رعاها الحكم العثماني باسم الدين طوال القرون الثلاثة السابقة.

أما في الجانب الحضاري والنظام الإداري فقد كانت شعوب الشرق العربي تتمايز في درجات تخلفها، وتشترك في كونها خاضعة لنظام فوقي معقَّد يضمن بقاءها مرتبطة، ولو إسميا، بمركز السلطة العليا في الآستانة. وكانت مظاهر الانحلال والتأخر بادية في نواحي الحياة جميعها، في الاقتصاد والفكر واللغة؛ فالأرض ووسائل الإنتاج الأساسية هي في الغالب ملك للسلطان، يلتزمها الاقطاعيون، ويشتغل فيها فلاحون لا يملكون سوى عدَّة متخلفة لحراثة الأرض وصيانة القطيع، يدفعون الضرائب على أنواع، وكثيرا ما دفعوا الضريبة نفسها مرتين في العام. أما انتفاضاتهم التي كانت أشبه بومضات لا تخلو من عنف مخرِّب حاقد، فسرعان ما كانت تقمعها الانكشارية مخلِّفة وراءها الخراب واقفار القرى من ساكنيها.

أما المدن التي هي في العرف التاريخي مراكز الحرف والصناعات الحرفية ومراكز تلاقي رجال الفكر، ومواطن المؤسسات الثقافية صاحبة التأثير والقيادة، فقد أعاق النظام الاقطاعي تطورها، ثم جاء نظام الامتيازات، اثر الانقلاب الصناعي في اوروبا، ليقضي على قيام أية مؤسسة قومية في عالم الصناعة الحرفية بسبب المزاحمة الاوروبية، لا بل كان من نتائج هذه الامتيازات التي كفلتها القوانين العثمانية ان انقرضت في عدد من المدن المؤسسات ذات الطابع الصناعي الحرفي المحلي كالأقمشة والسجاد والمصنوعات النحاسية. وبدأ الانتاج الاوروبي منذ مطلع القرن الثامن عشر يزاحم

المنتوجات المحلية بنوعيات أكثر جودة ويزيحها تدريجيا من الاسواق الداخلية. أما كبار الاقطاعيين فقد انصرف وكلاؤهم إلى استيراد اجود البضائع من الأسواق الاوروبية وبنوا الدور والقصور الفخمة وأثثوها بالفاخر الرائع من المنتجات الأجنبية[1].

واذا أضفت إلى خوار المدن واقفار القرى صعوبة المواصلات الداخلية، وانعدام الامن، وانتشار اللصوصية والقرصنة في كل مكان، كان من المستبعد الانتقال من الاقطاعية إلى البورجوازية المحلية صاحبة الانتاج الصناعي اليدوي، والتي يتعمق بوجودها تقسيم العمل وتنشأ بالتدريج الاسواق الوطنية التي تفتح المجال القومي لتبادل السلع وتبدل القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج. وقد اشار ماركس وانجلز في تحليلها لواقع السيطرة العثمانية: «إن هذه السيطرة، ككل سيطرة شرقية، لا تنسجم بالفعل مع المجتمع الرأسمالي، إذ لم تكن القيمة الزائدة المكتسبة مضمونة بشكل ما أمام قبضة الحكام المستكلبين. فقد كان معدوما الشرط الأول والأهم من شروط العمل لأصحاب المشروع البورجوازي وهو صيانة شخصية التاجر وممتلكاته»[2].

وفي نظام اقتصادي زراعي رعوي، على هذه الدرجة من التخلف، كان يستحيل قيام وعي اجتماعي يساعد في نمو المعارف عند الخاصة والعامة، ويهيّىءلانتشارحياة روحية، وقيام مبادىءاخلاقية تسهم فيخلق تطلعات ايديولوجية رفيعة، من شأنهاان تستحوذعلى الجماهير، وتكون قوةفاعلة في تطور المجتمع وإنماء شعوره القومي. فقد كانت الاقطاعيات،، بجهلها وميولها المتنافرة، غارقة في تناقضاتها الاقليمية والمحلية، ولم يكن بين الحكام- إذا استثنينا الجبل اللبناني- من كانت تربطه بشعوب الاقاليم التي استقلوا بها

(١) راجع لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية الحديث- دار التقدم موسكو ١٩٧١ (ولا سيما الفصول الثلاثة الاولى).

(٢) راجع كارل ماركس وفردريك انجلز: المؤلفات الكاملة.الطبعة الروسية الثانية.المجلد ٩-ص ٢١٠ (نقلا عن لوتسكي ص ٧٥).

رابطة قومية. ولم يجد الطابع الروحي ذو المدد العربي الإسلامي القومي من يلم شعثه ويفيد من تراثه الأخلاقي والفكري على السواء، وحتى الدين ذاته ذاب في مذهبيات لونتها المصالح الذاتية لكبار الحكام والاقطاعيين. وتحول عند العامة إلى مجموعة من تقاليد ضعيفة الصلة بجوهر الإسلام. واستحكمت الخرافة بالأذهان. وأمحى أو كاد هذا المدد الديني الذي أوحى في الماضي بالقيم الفكرية والاخلاقية والفنية. وتوقفت إلى حد بعيد ظاهرة التبادل الاستيطاني التي عرفتها الأقطار العربية في العصر الوسيط.

وادى التزمت الديني إلى تبادل روح الكراهية بين المذاهب فتعمقت الانقسامات الطائفية، ولحق بالأقليات الدينية حيف كبير. رغم أن القسم الأكبر منها كانت ثقافته التاريخية ذات مكونات عربية سابقة على الإسلام. ولم ينقطع تمثلها لهذه المكونات بعد انتشار الإسلام في بلاد العرب المترامية الأطراف. وانعدم في هذه الحقبة. اكثر فاكثر. هذا التداخل التاريخي الثابت بين الإسلام والعروبة. وبات ادعاء الإسلام وحده كافيا لتصدر الزعامة السياسية وتسلم مقاليد الحكم ومقدرات البلاد. مما اضعف دائرة الشعور القومي إلى حد بعيد، ووسع بما فيه الكفاية لزعامات أعجمية ضعيفة الصلة بالتراث العربي والثقافة الإسلامية في آن معا.

ولم تكن هذه السيادة الاعجمية لتترك الارتياح الضمني لدى العامة من الناس، أما النخبة فكانت تردد في سرها اسماء لامعة من تاريخ العرب والإسلام، وتتجمع في دوائر ضيقة. وتعمل بامكاناتها الفردية المتواضعة في جمع ما توفر من التراث العربي. لا سيما في تلك الأقاليم التي استوعبت تاريخيا أكبر نسبة من العنصر العربي، وظلت لصيقة بالتراث العربي، وكانت ثقافتها الشعبية ما زالت متأثرة ببقايا هذا التراث كفلسطين وشرق الأردن وبلاد الشام وقسم من العراق وبعض المواطن في مصر واجزاء من المغرب العربي[1].

---

(١) راجع جورج انطونيوس: يقظة العرب، الفصلين الأول والثاني.

ففي هذه المواطن ظلت العربية هي السائدة كلغة قومية في الكتابة والكلام المحكي، وظلت العامة تمارس متوارث عاداتها العربية ومناهج التفكير العربي. وكانت شعوب هذه الأقاليم هي السباقة إلى تلقف الشعور القومي والمناداة بالقومية بشكل أو بآخر منذ اواسط القرن التاسع عشر. لا بل ان القرن الثامن عشر ذاته، وان عُدَّ قمة الهرم في الجمود السياسي والفكري، لم يعدم في عدد من اوساطه بداية تيقُّظ ذاتي قوامه الحفاظ على التراث العربي ولو في دوائر ضيقة من الأديار والجوامع والمكتبات الخاصة، وفي انتاج ادبي اتسم معظمه بالتعليق والتحشية. ولم تكن هذه الواحات الفكرية التي عرفها القرن الثامن عشر لتعدم كل أثر قومي، وكثيراً ما كانت تتحين الأسباب اللازمة للنهوض حتى إذا ما لفحها ريح النهضة الاوروبية، وزال عنها الكبت، وتبدلت من حولها المعادلات الاقتصادية والاجتماعية، وفرض العصر منطقة في الانفتاح الحضاري، انبعث فيها الفكر حاملا معه بذور التطلعات القومية وفقا للظروف التاريخية والاقتصادية لكل من هذه الأقطار العربية، ودرجة تطورها، ومدى احتكاكها بالفكر الاوروبي.

والحق ان هذا التخلف الذي عرفته نهايات القرن الثامن عشر وانعكس في كل مظهر من مظاهر الحياة القومية، لا يمكن رده إلى عامل واحد بعينه. فهنالك العامل الجغرافي الذي باعد بين الأقطار العربية، وفرض على كل منها نوعا من التفاعلات يختلف في جزئياته بين قطر وآخر، ولم تكن انعكاسات الحكم العثماني- الذي ران على الأقطارالعربيةقرابة من أربعة قرون- هي ذاتها في كل منهذه الأقاليم المتباعدة، وذلكبحكم التمايزالتاريخي والبشري والاجتماعي الذي خضعت له هذه الأقاليم منذ قرون سابقة على الفتح العثماني. أما في الخطوط العريضة فإنها كانت تخضع للتبدلات السياسية التي باتت الآستانة مركزها الرئيسي، وكان الموقف المتقارب لهذه الأقطار العربية ازاء التبدلات السياسية للدولة العثمانية وزحف الإستعمار الاوروبي

في جملة العوامل الكبرى لوحدة الشعور القومي واليقظة العربية الحديثة.

والثابت ايضا ان معالم العمران العربي بدأت تتقوض منذ ايام هولاكو، فمنذ ذلك الحين والعالم العربي يفتقر لعامل السيادة القومية والتفاعل المودي لمثل هذه السيادة؛ فما ان انقضى حكم التتار حتى جاء المماليك، وفي مطلع القرن السادس عشر استقر الحكم في العالم العربي بين ايدي العثمانيين. وان كان لهذا الاستقرار أثره في المحافظة على وحدة الأقطار العربية تحت راية الإسلام التي رفعها العثمانيون، فإن الحياة الداخلية لكل بلد كانت تحمل رواسب التخلف الذي كان يزداد من عصر إلى عصر ويتراكم من جيل إلى جيل في الاقتصاد والاجتماع والفكر واللغة. وكانت العصور المتلاحقة تحمل معها اكثر فاكثر ضيق رقعة التفاعل الاقتصادي والحضاري، وليس فقط بين بقاع العالم العربي المتباعدة، بل داخل هذه الأقاليم نفسها كوحدات مستقلة. فزمن المماليك لم يحمل معه عملا ذا شأن في حقل من حقول **الاقتصاد**، او عملا عظيما في فرع من فروع العلم، ولم تكن ايام الترك ميمونة على الاقتصاد ولا على المعارف، ولم تكن هذه الأجيال المتلاحقة ذات نزعة قومية موحدة مما اوقع النزعة القومية للعرب في اضطراب ظاهر.

وإن كان القضاء الشرعي بمرجعه الديني الموحد الذي هو القرآن قد حافظ في استمراريته على نوع من الوحدة الدينية خلال العصور وحمى اللغة العربية من التتريك، فإن اعتماد التركية لغة رسمية عطل القدرة الحياتية للغة العربية كلغة قومية، وحصر طاقتها الاحيائية في حدود الدين، **وأبعدها** عن معالجة الحياة اليومية ومشاكلها المتجددة باستمرار، ولم تنفعها في شيء مظاهر الاعتزاز العثماني بالعربية في الاختام الملوكية، والحكم المأخوذ من الشريعة، والآيات القرآنية التي زينت بها قباب المساجد وجدران القصور.

ولو شئنا الانتقال من التعميم إلى التخصيص باختيار عينات من بلدان المشرق العربي وبدأنا بالقاهرة، لوجدنا قوام السلطة فيها الوالي وحاميته

العثمانية التي قسمت اعمالها بين الحماية الخارجية وتحصيل الأموال الأميرية من الملتزمين في الداخل. وتلي سلطة العثمانيين سلطة المماليك حكام المديريات والسناجق، اما الكيان الاجتماعي فقوامه الاقباط والعرب والأتراك والمماليك ولكل من هذه الأقوام طرائق مختلفة في العيش والسلوك والعادات واللغة. ولم يكن بين هؤلاء جميعا والسلطة الحاكمة اي رابط روحي. أما العلاقة المادية بين الفئتين فئة الشعب وفئة الحكام، فهي علاقة شعب مستَغَل مقهور بحاكم نهم لا يشبع. فالشعب ركبه الجهل على كل صعيد، تفتك به الأمراض السارية فلا تجد ما يردها سوى القدر، والدين يعني عند الغالبية العظمى الدروشة الصوفية يلجأ إليها الفلاحون هربا من جبروت الملتزمين وجباة الضرائب. ويجد الشذاذ في الالتجاء إليها وسيلتهم الفضلى في التستر على المعصية والارتزاق غير المشروع. أما المؤسسات الدينية وعلى رأسها الأزهر فكانت مرتبطة بجهاز الحكم. وعلماؤه يعنون بالقضاء الشرعي، وتعلمهم قاصر على الفقه السُّني ولا شيء من علوم الدنيا.[1]

أما الأرض فملكيتها بيد الدولة. وليس للمالك منها سوى حق الانتفاع المحصور بالوجهاء والأقوياء من ذوي النفوذ، والزراع يدفعون للملتزمين الضريبة بعد تقديم الحصة لمن هو بمثابة المالك. والناس يتعاملون باكثر من وحدة نقدية، وتغيير العملة صفة رائجة لأسباب اقتصادية حينا واسباب سياسية حينا آخر.

أما الصناعة فقد سارع إليها الانحلال منذ ان أفرغ السلطان سليم سنة ١٥١٧ القاهرة من صناعها المهرة في مختلف الحرف وساقهم عنوة إلى الأستانة، واقتصرت الصناعات المصرية المستجدة بعد هذا الحين على المنسوجات الريفية تبعا لإنتاج الأقاليم. أما الحرفيون فكانوا خاضعين لنظام الأصناف يعيشون تحت سلطة شيخهم في دوائر منعزلة خاصة بكل حرفة،

---

(١) راجع في تفصيل ذلك: حراز السيد رجب. المدخل إلى تاريخ مصر الحديث من الفتح العثماني إلى الاحتلال البريطاني. القاهرة ١٩٧٠.

همُّ افرادها تحصيل القوت اليومي، وكثيرا ما انقرضت حرفة بانقراض أفراد الأسرة التي كانت تشغلها. أما المتمولون الكبار فلم يعدموا سبيل الحصول على الصناعات الأجنبية والأوروبية منها بشكل خاص وبارفع الأثمان.

وكانت التجارة محصورة بطبقة الحكام واتباعهم لما تدره من ربح، فهنالك التجارة مع العالم العربي كاليمن والشمال الأفريقي وبلاد الشام، وقد بنى لها المتنفذون من مماليك وعثمانيين الخانات والفنادق يؤجرونها للنازلين. أما التجارة الأوروبية التي قلَّ مرورها في مصر بعد اكتشاف طريق الرجاء الصالح للوصول إلى الهند، فقد ظل قسم منها يقصد الموانىء المصرية كالاسكندرية ودمياط ورشيد. وأما التجارة الداخلية فقد تقلصت بين الأقاليم نتيجة لوعورة المسالك وتعدي قطاع الطرق، فانحصرت حركة التبادل الداخلي في وحدات اقتصادية ضيقة داخل كل اقليم ضمن دائرة الاكتفاء الذاتي.

ولا مجال للحديث عن الأمن فهو معطل او يكاد. ولم يكن الصراع ليهدأ بين الوالي العثماني وقائد الجيش والبك المملوكي، والنزاع على المشيخة المملوكية كثيراً ما تحولت إلى حروب شعواء مُهلكة، يفر فيها المطلوب الناجي من القتل إلى اعماق الصعيد متحينا فرصة العودة إلى حلبة الصراع من جديد.

وتلك كانت الحال في بغداد والمدن العراقية الكبرى باستثناء فوارق محلية أوجدتها طبيعة الجوار مع ايران وغزواتها المتلاحقة للعراق بحجة الدفاع عن المضطهدين الشيعة، تقابلها غارات الوهابيين، وانقسام الرأي العام بين شيعة وسنة يتعاكسون الولاء بين ايران والدولة العثمانية. والحكام في غالبيتهم من الغرباء عن البلاد، وكثيرا ما تلاحقت الثورات ضد نظامهم الضرائبي الجائر ودامت اشهرا بكاملها، مخلفة وراءها الضحايا والعبث بالممتلكات العامة والخاصة. والتعليم في غالبيته بايدي معلمين معظمهم من

الفرس والهنود والافغان الذين تنقصهم المؤهلات الكافية، ولا همَّ لهم سوى الارتزاق، ومدارس المساجد تُعْنَى بالسطحي التقليدي من أمور الدين، والأمِّية هي الغالبة على كل حال، والناس يستجيبون بسهولة للشعوذة من كل نوع[١].

وإن كان لبنان اقل المقاطعات الشرقية خضوعا للنفوذ العثماني واكثرها استعدادا لدواعي التقدم، فان قصته تكاد تكون واحدة: «امير حاكم يحتاج إلى المال؛ أو يَطلب منه الذين ولَّوْه الإمارة مبلغا من المبالغ، او هو يتبرع بتقديم المبلغ مزاحمة لأمير آخر رشح نفسه لحكم لبنان، ويأتي موعد الدفع فيضرب الضريبة على الناس وتندلع نيران الثورة إلى أن يسقط الأمير او يغلب الأهالي على امرهم فيؤدوا المال إلا ان روحهم تبقى على حدتها غير مثلومة ولا منكسرة»[٢]، ويكون من نتيجة ذلك إلى جانب النكبات السياسية والاقتصادية والاجتماعية تقويض معالم الفكر هنا وهناك. فقد ذكرت المصادر ان الجزار اخذ من مكتبات جبل عامل خمسة آلاف مجلد احرقها في افران عكا، وذكر فولني ان ما جمعه رهبان دير المخلص من كتب عربية مخطوطة ومطبوعة نهبها جنود الجزار[٣]، ولم يبق في معظم الأديرة سوى الكتب التي غلبت عليها الموضوعات الدينية، وبعض كتُب لغوية أورد فولني نموذجا لها فيما شاهده في دير يوحنا، منها اباطيل العالم، ومرشد الخاطي، والمزامير، والانجيل والرسايل وبعض كتب الترجيح المضحك في قواعد اللغة وصناعة الادب. اما جمهرة الشعب «فزادهم قصاصون يتولون كل مساء خلال ساعة تسلية عاطلي المقاهي يستقون معلوماتهم القصصية من مخطوطات بالية مبتذلة[٤]».

---

(١) راجع: لونكريك ستيفن: «اربعة قرون من تاريخ العراق الحديث». لندن ١٩٢٥. الطبعة الانكليزية.

(٢) الشهابي، الأمير حيدر، لبنان في عهد الأمراء الشهابيين، بيروت ١٩٣٣.

(٣) فولني: رحلة في سوريا ومصر، النص الفرنسي الطبعة الثانية.

(٤) المرجع السابق.

ولم تكن الطبقة التي يفترض فيها الوعي ونمو الثقافة افضل حالا ، فقد جاء في مشاهدات روبنسون لحفلة تخريج طلاب المدرسة التي انشأها المرسلون الاميركيون في عبيه قوله: « حضر الامتحان عدد لا يستهان به من سكان القرية بينهم واحدٌ أواثنان من ذوي الرتب العالية. وبينما كان الحاضرون يصغون إلى الخطب بدا عليهم الاضطراب والانزعاج عند سماعهم قولا عن دوران الارض حتى إن احدهم تحدث عن هذه المشكلة إلى احد المرسلين »[1]. ولفولني وصف مماثل لرهبان مار يوحنا « الذين كانوا يملكون الكتب ويقيمون العلاقات الوثيقة مع روما ، لم يسمعوا قط قبل حلولي بينهم بان الارض تدور حول الشمس ».[2]

لقد كانت غايتنا من هذا العرض المسهب بعض الشيء التوصل إلى فرز عوامل الخلل التي احاطت بالشعور الوطني والشعور القومي فعطلته ، وحالت بالتالي دون بناء المجتمع على أساس قومي. فالفكر القومي لا يمكن ان ينبت في الفراغ ، ولا يترعرع في مآسن الجهل ، ولا بد له لينمو نمواً ثابتاً واكيدا من كيان مادي يخلقه ويرعاه ، وهذا الكيان المادي يتمثل في الحياة الاقتصادية اول ما يتمثل. والكيان الاقتصادي العربي ظل حتى نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر كيانا غارقا في تخلف القرون الوسطى ، ومقدراته بأيدي الاقطاع.والحاحنا على اعتماد العامل الاقتصادي اساسا للفكر القومي في الأمة مرده إلى أن علاقات الانتاج التي يشكلها النظام الاقتصادي في مجتمع ما هي بالذات اساس حياته الروحية والفكرية ، وعلى نوعية هذه العلاقات يقوم البناء الفوقي لمختلف الأفكار والنظريات الاجتماعية ، وتتم العلاقات الايديولوجية المتنوعة وتبنى وتتطور المؤسسات السياسية والحقوقية والثقافية. ولهذه الافكار والنظريات والآراء الاجتماعية دورها العظيم في

---

(١) روبنسون ادوار: يوميات في لبنان تاريخ وجغرافيا،ترجمة اسد شيخاني،بيروت ١٩٥٠.

(٢) فولني: رحلة في سوريا ومصر.

نشاط الناس وتجديداتهم،كما لها دورها في تطور المجتمع بما في ذلك الاقتصاد والحياة الاقتصادية.

ومن هذه الجدلية التي لا تتوقف عن الحركة بين الحياة الاقتصادية والفكر الاجتماعي يقع التشابك العضوي في حياة الأفراد في المجتمع، ويدخل الناس في علاقات ايديولوجية فيما بينهم، ويخلقون من جراء هذه العلاقات انواعا من المؤسسات والمنظمات الاجتماعية التي ينبعث منها هذا التوجه العارم نحو الاستمرار في العيش معا. وهذه الرغبة في الاستمرار المعاشي المشترك تعتبر اساسا لكل احساس قومي. يتطور في الظروف الموضوعية فيتحول إلى فكر قومي قوامه معرفة علمية وشبه علمية قادرة على ادراك الفائدة المترتبة على انتظام الحياة القومية في الاقتصاد والفكر والعلوم والفن.

والبلدان العربية، ظلت، حتى مطلع القرن التاسع عشر، مفتقرة إلى حياة اقتصادية متطورة تشد قطاعات الانتاج إلى بعضها، وتخلق بالتالي الكيان المادي الذي يحدد الوعي العام عند جماهير الناس ويحدد وعيهم القومي على الأخص. وفي غياب هذه الحياة الاقتصادية المتطورة كان موقف الشعوب العربية إزاء كل ما يجري حولها موقف المنفعل بالبيئة الجغرافية والبشرية، وموقف العاجز عن فهم الأحداث السياسية المتدافعة نحوها بقوة. وفي غياب هذه الحياة الاقتصادية تعطل وجود المؤسسات الفكرية على انواعها وانتفى التفاعل فيما بينها، وذلك لأن المؤسسات هي التي تخلق عناصر الوعي عند الناس وتدفعهم إلى ان يضعوا نصب اعينهم اغراضا معينة يسعون إلى تحقيقها واهدافا تحدد منحى حياتهم الاجتماعية وفي طليعة هذه الأهداف العمل ونوعه، والذي به يستطيع الإنسان ان يقف من الطبيعة والأحداث موقفا فاعلا، ويحدد مدى سيطرته على الطبيعة وتأثيره الفاعل فيها، ويعرف مدى قدرته على الإفادة منها في بناء مؤسساته الاقتصادية على اختلافها وبناء حياته الروحية المتعددة الجوانب.

وركود الحركة الاقتصادية في ظل علاقات الإنتاج الاقطاعي المتأخر استتبع ركودا في الحياة الفكرية على اختلاف مظاهرها. وزاد في هذا الركود اغراقا تلك العزلة الخانقة التي فرضتها الأحداث على جماهير الشعوب العربية فحبست عنها النور الخارجي. وبحجة محاربة كل ما هو اجنبي حورب الفكر المتطور القادم إلينا من الغرب. وكثيرا ما اتخذت هذه المحاربة صفة دينية. ولما كان الأجنبي هو أوروبا الكافرة بالنسبة للجماهير العربية المسلمة المؤمنة، فقد توافقت الدعايات المضللة والجاهلة جميعها على تقديم الاستعمار في صورة الغازي الديني وليس الغازي الاقتصادي. وبات الهم الأكبر للقيادات الجماهيرية على أنواعها محاربة الإستعمار باسم الدين. وكثيرا ما استغلت تلك القيادات حماية الإسلام من اعدائه الكفره سبيلا للاثراء عير المشروع على حساب الامية المنتشرة في اوساط الطبقات الدنيا والمتوسطة من افراد الشعوب العربية في مختلف اقطارها.

ج- القرن التاسع عشر وتبدل المعادلات الاقطاعية القديمة المجتمع العربي الحديث يمهد بمؤسساته المتطورة لنشوء القومية

سجلت مطالع القرن التاسع عشر بداية التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم العربي. وكانت مصر بحكم مركزها الستراتيجي للتجارة بين الغرب والشرق مرشحة قبل غيرها لتقبل الصدمة الموقظة، وتلاها أوساوقها لبنان بحكم علاقاته التاريخية بالغرب الاوروبي. والتي هيأته لأن يحتل إلى جانب مصر مركزا مرموقا في الحياة الاقتصادية والثقافية للقرن التاسع عشر.

ففي هذين البلدين تآذرت عوامل خارجية، وأخرى داخلية، فاحدثت هزة عنيفة في العلاقات التقليدية القائمة في كل منها. وهيأت الامكانية لقيام تفاعلات من نوع جديد على الصعيدين الداخلي والعالمي. وكانت الاقطاعية احدى اهم العقبات في وجه التبدلات الجديدة. فالقوميات الاوروبية التي قادتها البورجوازية الصناعية كانت تسعى إلى الفتح لتأمين الأسواق الخارجية لتصريف الفائض من البضائع عن اسواقها المحلية. وكان لا بد لها في سبيل ذلك من السعي إلى إقامة انظمة ترعى تجارتها في البلدان المفتتحة.

وكان الفتح في بادىء الأمر عسكريا. ومع الفتح الاجنبي ظهرت في البلاد العربية طبقة من التجار وفئة من المثقفين المنورين. وكان الفتح نفسه عاملا من عوامل النهوض القومي بما وفره للطبقات المتعاونة معه في البلدان المغلوبة من اسباب القوة الاقتصادية، وكان وعي هذه الطبقات يتبلور مع الزمن ليصبح قوة تحرير وطني في وجه الغزو الاجنبي. وفي كلا الحالين كان تقويض الاقطاع هو المستهدف، إلا ما كان من فصائله الاكثر تقدما، والتي ارتبطت مصالحها بمصالح البورجوازية في انهاض الاقتصاد الوطني. وشكلت

معها وحدة قومية انصهرت فيها جميع فئات الشعب، دونما التفات إلى الواقع الطبقي وتناقضاته.

ولم يكن الاقطاع بحكم ضيق دوائره الاقليمة، وتدني مستواه الثقافي والسياسي والعلمي، وعجزه عن نشر الأمن والاستقرار الضروريين لقيام التجارة قادرا على تلبية الحاجات الاستعمارية، وكان لا بد ان يستبدل بجهاز جديد قادر على بسط نفوذه على كامل الساحة الوطنية، ومؤهل من حيث الكفاءة على التعامل مع المعطيات الاستعمارية، ومن هنا كان اصرار الاستعمار على قيام المؤسسات التي ترعى مصالحه التجارية، وكان قيام هذه المؤسسات بداية المرحلة للتحرر الوطني، بما آلت إليه من تقوية طاقة الانتاج المحلي، وتحسين احوال الافراد ماديا ومعنويا، ونشر الثقافة وإزالة كل العوائق القائمة في طريق ازدهار الامة ونمو مواهبها، والقضاء على الرواسب المنافية لازدهار القومية وهي رواسب متصلة بآفات اقطاعية.

أما القوميات الغازية للشرق فتمثلت في القوميتين المتصارعتين الانكليزية والفرنسية، وان كانت الثانية ابعد اثرا في نطاق الفكر العربي. أما القومية المدافعة، قومية التحرر الوطني فممثلها الاول هو محمد علي، الذي اندرجت شخصيته واعماله في جملة الأسباب والعوامل التي كان لها الدور الرئيسي في مجمل الظروف الاقتصادية والسياسية والدينية للشرق العربي إزاء المطامع الاستعمارية للدول الاوروبية العظمى.

ومن يقرأ بتمعن المنشور الاول الذي اذاعه نابليون على المصريين سنة ١٧٩٨، ويتفحص جملة الأعمال التي قام بها هذا الرجل إبّان اقامته القصيرة في مصر، لا بد ان يلمح فيها بذورا جديدة تنثر في ارض مصر. فالوجود الفرنسي كشف للمصريين عن مواطن الداء في كيانهم القومي، ووجه انظارهم إلى استئصاله، لا حبا بالمصريين بل تأمينا للمصالح الفرنسية في مصر.

والمنشور النابوليوني لا يخفي الغرض الأساسي من الحملة الفرنسية وهو فتح ابواب مصر للتجارة الفرنسية، هذا الباب الذي عطله المماليك: « فمن زمن مديد، السناجق الذين يتسلطون في البلاد المصرية يتعاملون بالذل والاحتقار في حق الملة الفرنساوية ويظلمون تجارها بأنواع البلص والتعدي »[١].

وإذا وضعنا جانبا هذا الغرض التجاري الواضح، وجدنا في المنشور الأسس العلمية للبناء القومي السليم حسبما تعارفت عليه الثورة الفرنسية. اذ تراه يشيد بالقومية المصرية وعراقة حضارتها، ويثير اهل مصر ضد المماليك الغرباء الذين مكنتهم الأحداث التاريخية من تسلم مقدرات مصر: « هذه الزمرة المجلوبين من جبال الآبازا والكرجستان يفسدوا في الأقاليم الاحسن ما وجد في كرة الارض كلها ».

فارض مصر إذا هي مصدر ثروة كبرى عبث بها المماليك في جشع وفي سوء تدبير. والعقل هو ميزان الحكم السليم القادر على استغلال الخيرات. « وليس للمماليك من العقل والفضل والمعرفة التي تميزهم وتستوجب أنهم ان يتملكون وحدهم كلما يحلو به حياة الدنيا. فحيثما يوجد ارض مخصبة فهي مختصة للمماليك، والجواري الجمال والحلل الحسان. والمساكن الأشهى فهذه لهم خاصة. فانكان الأرض المصرية التزام للمماليك فليوردون الحجة التي كتبها الله لهم ».

ولا بد للقارىء من ملاحظة التركيز على امر مهم في الحياة القومية وهو ان يكون الحاكم واحدا من افراد الامة، والا يخص نفسه بالنِّعم على حساب شقاء افراد الرعية. ويركز المنشور على سلطة المماليك، فيراها سلطة مستمدة من الشرع في الظاهر. اما في الجوهر فإن المماليك لم يتقيدوا باصول هذا الشرع في معاملة الأهلين. فالشرع في أصل مضمونه عدالة اجتماعية،

---

(١) لا بد من التنويه اننا حافظنا على لغة المنشور كما وردت في تاريخ الأمير حيدر الشهابي.

والتفاضل فيه للعقل والتقوى. وحكم الفرنسيين الفاتحين وإن كان مدنيا فإنه يطبق مضمون ما يأمر به الشرع من العدالة: « .. وإن رب العالمين هو رؤوفا وعادلا على البشر. وبعونه تعالى من اليوم لا يستثني احد من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية، فالعقلاء والعلماء بينهم سيدبروا الأمور وبذلك يصلح حال الامة كلها... »

واذ يقابل المنشور بين ماضي مصر الزاهر وحاضرها الآفل فانه يحمِّل المماليك وزر هذا التأخر المريع، ويشير،ولو بشكل غير مباشر،إلى ان الأمة التي لا تأخذ قضيتها بيدها لا بد ان يكون لها سوءالمصير: « سابقا في الديار المصرية كانت المدن العظيمة والخلجان الواسعة والمتجر المتعامر، وما زال ذلك إلا بطمع المماليك ».

ولكن نابليون يجافي روح الثورة الفرنسية ومفهومها للقومية عندما يضع نفسه وجيوشه الفاتحة البديل للقومية المصرية والمنقذ لها من اولئك الذين اتخذوا سبيلا إلى خداع الامة عن حقها: « فاما رب العالمين القادر على كل شيء قد حتم انقضاء دولتهم.

يا أيها المصريين قد يقولوا لكم إنني ما نزلت في هذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم فذلك كذب صريح لا تصدقوه. وقولوا للمفتربين أنني ما قدمت إليكم إلا لكي أخلص حقكم من الظالمين وإنني اكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى واحترم نبيه محمد والقرآن العظيم.. »،

وعلى الجملة فإن هذا الخطاب « المهول » والذي كان جديدا على اسماع المصريين وأفهامهم كما يقول الأمير حيدر الشهابي، ما لبث ان وجد في مصر تربة صالحة لا سيما بعد ان تكشفت مضامينه في التطبيق وفي مجريات الأحداث. فدخول نابليون إلى مصر كان بداية للقضاء ليس فقط على حكم المماليك بل على الحكم الاقطاعي المملوكي العثماني الذي قسم مصر إلى مواقع واوطان ضيقة تمارس فيها شراذم الاقطاعيين حقها الموروث في التسلط دونما

رقابة من قانون ثابت أو رادع اخلاقي. وأعلن ولأول مرة في تاريخ مصر مبدأ حقوق الإنسان في الحرية والمساواة واقام المؤسسات على اساس من قانون وضعي، للدين فيه مكان المحرك الروحي في تماسك الامة وصقل خلقها القومي، واعتمد العقل اساسا للتفاضل في ولاية الأحكام وسن القوانين.

أما على صعيد التطبيق فإن الفتح النابوليوني هيأ النخبة المصرية للتمرس على الادارة الذاتية بما أقامه من دواوين، لا سيما الديوان الاستشاري العام في القاهرة والذي الفه نابليون من كبار التجار والعلماء والمندوبين من جميع انحاء مصر، وعقد لأول مرة في ٢٠ تشرين الاول سنة ١٧٩٨ بهدف وضع النظام النهائي للمجالس الاقليمية. كما يعود إلى هذا الفتح الفضل في وضع النظام الإداري والمالي والقضائي الذي شد مصر برباط من الوحدة التشريعية والادارية[١]. وجاء المجمع العلمي الذي اسسه نابليون في ٢٢ آب سنة ١٧٩٨ على غرار المجمع العلمي الفرنسي ليكمل دور الدواوين التشريعية والإدارية والقضائية، وقد ضم هذا المجمع نخبة من كبار المنورين المصريين إلى جانب العلماء الفرنسيين، ووضع أول دراسة دقيقة لأحوال مصر في جميع نواحي حياتها الجغرافية والاقتصادية والتاريخية، فكان سبيلا لهداية المصريين إلى واقع بلدهم. وإمكانية الإفادة من تطوير هذا الواقع لخير الأمة المصرية ومستقبلها.

كانت هذه الإصلاحات بداية الغيث، وإن لم يكن لها ان تثمر في حقبة قصيرة من الزمان، وفي ظروف النضال والمقاومة التي ابداها المصريون في وجه الفتح، بدافع وطني او بايحاء من المصالح الذاتية والمصالح الاجنبية المتداخلة والبالغة التعقيد. ولكن الأمر الثابت ان هذه الاصلاحات على ضآلتها كانت الخميرة الصالحة لتنبيه المصريين إلى حقهم في مزاولة السلطة في بلادهم، وتشبثهم بحقهم في التمرس على الحكم الديمقراطي. وقد ظهرت بوادر

---

(١) راجع: محمد فؤاد شكري. الحملة الفرنسية وظهور محمد علي - مطبعة المعارف بمصر (د- ت) ورجب الرزاز المدخل إلى تاريخ مصر الحديث- مصر ١٩٧٠.

هذا التمرس في بلورة المطالب الاجتماعية والتبدل في اسلوب النضال القومي الذي بدأ يتخذ اكثر فاكثر طابع النضال الشعبي المنظم في وجه الجيوش الفرنسية والانكليزية، وبلغ درجة ظاهرة من النضج الثوري في وجه المماليك والعثمانيين بعد خروج الفرنسيين من مصر. ويجمع العارفون على ان حركة التحرر الوطني المصرية كانت في اساس جوهرها لا تختلف عن حركات التحرر التي قادها الالمان والايطاليون في وجه الجيوش النابوليونية، والتي كان من نتائجها بروز معالم الشعور القومي في هذه البلدان[١].

ونحن لا نجاوز الحقيقة إذا ذهبنا إلى أن حركة التحرر المصرية اسهمت في ايقاظ الشعور العربي الشامل، لا سيما في تلك الأقاليم التي وطئتها الجيوش الفرنسية، أو تلك التي كانت هدفا للفتح الفرنسي. والذي له دلالته في حركة التحرر المصرية والتي اهتدت بها بلاد الشام، تميزها بأنها حركة تحرر شعبية قوامها التجار، وجمهرة الفلاحين والوطنيون من علماء الدين. ولم يكن إسهام الحكام الرسميين فيها اسهاما جديا، وهذا ما جعل دفة القيادة تنتقل إلى اليد المناضلة صاحبة الحق في تسلم الحكم.

ونحن لا نزعم ان الحركة الوطنية المصرية كانت قد بلغت درجة رفيعة من التنظيم بحيث ننسب إليها وحدها الفضل في إخراج الفرنسيين. وليس في منهج هذه الدراسة الدخول في تعقيدات المسألة الشرقية التي احتلت فيها مصر مركز الصدارة، ولكن الذي يستوقفنا هو ان حركة التحرير المصرية ضد الفرنسيين اثبتت للرأي العام المصري خلخلة النظام المملوكي العثماني وتداعيه، وباتت بادية للعيان مواطن الضعف في تكوين هذا النظام، ومواطن الخلل في الجهاز العسكري الاقطاعي الذي يقوم عليه، كما بات واضحا للعيان أن هذا الجهاز هو مصدر الجمود التقليدي ومآسيه. وكانت النقمة على هذا الجهاز قوية لأنه أظهر الجبن والمساومة في وجه المقاومة

---

(١) راجع: ل روبو التاريخ العلمي والعسكري للحملة الفرنسية على مصر باريس (١٨٣٢-١٩٣٦) ج٢.

الاستعمارية، فيما لا يزال يتشبث باحاطة نفسه بهالة من القوة في وجه من اظهروا البطولة الحقيقية في طرد الغزاة الأجانب وهم عامة الشعب، وكان ذلك أول عامل في تبدل المعادلات السياسية المصرية الموروثة منذ أجيال. وإن كان شعار الثورة الفرنسية ظل يؤكد على ان الطبقة المالكة يجب ان تكون هي الطبقة الحاكمة، فإن شعار حركة التحرر المصرية كانت تؤكد على ان الحكم يجب ان ينتقل إلى الشعب الذي حرر البلاد من الأجنبي.[1]

والواقع ان الفئات الوطنية في مصر لم تلق سلاحها لمجرد خروج الفرنسيين، بل حولت نضالها من حروب تحرير إلى حركة تحرر وطني، وأخذت تثبت مواقعها في انتظار الانقضاض على طبقة الحكام التي انقسمت في صراعها العنيف على السلطة بعد خروج الفرنسيين، ما بين مماليك مطالبين بالحماية البريطانية بقيادة محمد علي بك الألفي، وعثمانيين بقيادة عثمان بك البروسي المؤيد لعودة مصر كما كانت من قبل ولاية عثمانية. أما شعار الحركة الوطنية المصرية فكان لصالح مصر المستقلة، ورفض مبدأ تسلط اي من الفريقين المتنازعين، والتخلص من ضرائبهما والوقوف في وجه اية ضريبة لا يوافق عليها المشايخ والأعيان، ثم الإصرار على أن يكون الشعب المصري المرجع في تسيير شؤون الدولة. وفي سبيل حماية القاهرة من التسلط كان إصرار الفئات الوطنية على إخراج الجنود العثمانيين من القاهرة وإصرارها على تخصيص الأماكن الصالحة لإنشاء الحانات ودور التجارة، لا سيما في منطقة الروضة[2].

ومن يلاحق اوصاف الجبرتي لأحداث ١٨٠٣ - ١٨٠٥[3]، يستدل على أن الثورة المصرية التي جاءت بمحمد علي إلى الحكم كانت ثورة تجار وفلاحين

---

(١) راجع: الجبرتي عجائب الآثار، الجلد الثالث:

(٢) راجع: هيرولدة كرستوفر: بونابارت في مصر. نيويورك ١٩٦٢. ترجمة فؤاد اندراوس القاهرة. وراجع ايضا: محمد صبح «كفاح شعب مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين القاهرة ١٩٦٦ ط ٢» وراجع «جو دوين: انكلترا ومصر. القاهرة ١٩٣٠ الطبعة الفرنسية».

(٣) عجائب الآثار في التراجم والأخبار. الجزء الثالث.

في المقام الأول. فهؤلاء هم الذين حملوا السلاح بقيادة عمر مكرم الذي قادته وطنيته إلى ان يتربع مكانة الزعيم والقائد الأعظم نفوذا على سائر الزعماء والمشايخ، اذ بلغ عدد من استجابوا لندائه وحملوا السلاح تحت لوائه، واشتركوا معه في الثورة ضد الوالي العثماني خورشيد باشا أربعين الفا يطيعون أوامره طاعة عمياء، وخضع لامرته عدد من الشيوخ الأشداء في طليعتهم حجاج الخضري شيخ طائفة الخضرية في حي الرميلة، والذي اشاد الجبرتي بجرأته ووطنيته في غير موضع من كتابه عجائب الآثار.

ومما يذكره الجبرتي ان الشعب المصري ابدى إبان نضاله المسلح ضد خورشيد باشا أروع صور الكفاح والفدائية، فكان الفقير من العامة يبيع ملبوسه ويستدين ليشتري به سلاحاً. وظلت أيام الثورة ضد الوالي العثماني ماثلة في ذهن الجبرتي، وكان من دواعي اعتزازه ان يفرض الشعب الثائر نفسه على خورشيد باشا الذي اجاب على قرار العزل المقدم إليه من ممثلي الشعب «إني مولى من طرف السلطان فلا أعزل بأمر الفلاحين». وما سجله الجبرتي ورد على اقلام عدد من المؤرخين، فثورة المصريين كانت ثورة وطنية حقيقية اعادت إلى ذاكرة «دورفتي» قنصل فرنسا العام في مصر انذاك صورة الأيام المجيدة التي شهدتها باريس مع بداية الثورة الفرنسية[1].

لقد كانت هذه الثورة تحولا حقيقيا في حياة مصر، ومنطلقا تاريخيا جديداً في مسار تطلعها القومي، إذ استطاع الشعب لأول مرة في تاريخه ان يعزل واليا عثمانيا ويعلن واليا مكانه على اساس الحرية والاستقلال، ويرضخ الباب العالي لهذه التولية.

رحل خورشيد عن مصر في ٥ آب سنة ١٨٠٥ فكان آخر وال عثماني حكم مصر بإرادة الاستانة واوامرها. وبويع محمد علي ورضخ الباب العالي لهذه

---

(١) شفيق غربال. بدايات القضية المصرية وصعود محمد علي، لندن سنة ١٩٢٨ الطبعة الانكليزية ص ٢٢٧، وراجع ايضا، مانجين فيليكس: تاريخ مصر في ظل حكم محمد علي، باريس سنة ١٨٢٣.

المبايعة التي تمت بارادة الشعب المصري ونتيجة لثورته الشعبية. وكان لهذا الانتصار مدلول بعيد المدى على الصعيدين الداخلي والخارجي، اذ قيض لمحمد علي ان يفرض نفسه على مصر ويخلصها من الفوضى والفساد الداخليين اللذين اشاعهما المماليك الاقطاعيون والولاة العثمانيون، وقيض له ان يتحكم ولحقبة طويلة بمصائر الامبراطورية العثمانية الواهنة، والتي كانت اقاليمها لقمة سائغة لمناطق النفوذ. وطعمة لمشاريع القوميات الصناعية الاوروبية الفتية، **وثبت لمصر وجودها القومي، وأبعد عنها ولحقبة طويلة كل غزو** اجنبي، وكان من جملة مشاريع محمد علي جعل مصر مركزاً لأمبراطورية تجمع العالم العربي بجمله.

المؤسسات الوطنية في ظل محمد علي وابنه ابراهيم وأثرها في نهضة الفكر القومي

وإن كنا لا نستطيع إلا التوقف عند كل ما سجله الجبرتي من مساوىء حكم محمد علي الذي حصر السلطة في افراد عائلته، وتجاوز في جمع الضرائب، وتطاول على العامة صاحبة الثورة التي جاءت به إلى الحكم، وتنكر لتضحيات زعمائها «الذين لم يشكروا ولم ينسب إليهم فضل، بل نسب كل شيء إلى الباشا وعسكره، وجوزيت العامة بضد الجزاء منه بعد ذلك»[1]. إن كنا لا نستطيع المرور بهذه التجاوزات التي شكلت تيارا معارضا لأسرة محمد علي تزعمه الشيخ محمد عبدو فيما بعد، فإننا نعرف ان مصر لم تكن انذاك مهيأة لنظام ديموقراطي من الطراز الفرنسي. فالنظام الديمقراطي كان يعني في ذلك الحين ترك الساحة المصرية للنزاعات الاقطاعية والنزاعات الدينية، كما اننا لا نستطيع ان ننسب إلى محمد علي الخروج على جوهر الخط القومي الذي رسمته الثورة المصرية من تطلعات مستقبلية.

وتاريخ الثورات يغص بالشواهد على الخلاف بين رجل الفكر ورجل العمل، بين رجال النظر ورجال السياسة والتنفيذ. وهذا عائد إلى طبيعة الخلاف في موقع كل منهما. وإن كانا ينتميان لخط ايديولوجي واحد. ونحن، وإن كان لا بُد لنا أن نعلي موقف الجبرتي وتطلعاته الوطنية ونظراته القومية السديدة، فلا نستطيع إلا ان ننصف محمد علي الذي تركزت اهدافه على إقامة دولة حديثة على غرار الدول المتطورة في الغرب. واصلاحاته الداخلية، بما تناولته من خلق للاقتصاد الريفي والصناعة والتجارة في

---

١) الجبرتي، عجائب الآثار، المجلد الثالث. الفصل الثاني.

مصر، كانت عاملا في بروز القومية المصرية، لا بل القومية العربية. وفي سبيل الدفاع عن المكتسبات القومية في دنيا المؤسسات المصرية كانت حياته سلسلة لا تنقطع من مقاومة الاستعمار الاوروبي رغم كل العوائق المحيطة به داخليا وخارجيا.

ونحن وإن كنا لا نصل إلى الأخذ بكامل الهالة التي نسجت حول شخصية هذا الرجل، ولا ان نسقط من حسابنا الأخطاء الكبرى التي ارتكبها بحق الحرية والوعي الوطني لجماهير الشعب المصري يوم حصر السلطات كلها في شخصه وفي حاشيته من اقرباء ومقربين، فإننا ننظر في الوقت نفسه إلى مجمل الظروف التاريخية التي احاطت بعصره وبحكمه، فندرك آنئذ أنه قد وعى الحاجات الاجتماعية في زمنه باوضح مما وعاها الآخرون، وعبَّر عنها بادق مما فعلوا، ونظَّم القوى الطليعية وقاد نضالها في سبيل سد هذه الحاجات.

فقد كان من أول مظاهر الثورة كما وعاها محمد علي الانتقال من الاقطاع إلى نظام رأسمالية الدولة، وما تبع ذلك من تبدل في القوى المنتجة وعلاقات الانتاج، والانتقال بادوات العمل من البدائية إلى ادوات اكثر تطورا. فبنى المصانع وأقام حولها المستودعات،واوجد الظروف المادية التي يستحيل بدونها القضاء على مظاهر النظام القديم، واوجد الأسس لنظام إداري حديث وبناء دولة عصرية تهتدي بأصول العلم، ولا تجد حرجا في اقتفاء تجارب الدول الاوروبية المتطورة. فأرسى قواعد السلطة العامة على اساس من المركزية والنظام الثابت وشرعية القانون وسيادته على جميع المواطنين، مركزا بذلك سلطة الدولة على اساس من السيادة والوحدة والاستقلال، وحَّول عزلة مصر إلى انفتاح على العالم الخارجي واحلَّ الحقائق محل الخرافة والاوهام.

ومنذ ان أمسك محمد علي بزمام السلطة في مصر ووضع حداً لشغب المماليك سنة ١٨٠٥ وفرض نفسه كمالك للبلاد وسيد لمصائرها الحيوية بدأ اصلاحاته

الداخلية. فالغى سنة ١٨٠٩ نظام الالتزام في جباية الضرائب، ووضع سنة ١٨١٣ الاحصاء العام للأراضي تمهيدا لتوزيعها على المثلين الحقيقيين للمجتمع المصري على اساس الافادة منها مدى الحياة كخطوة اولى، ثم ما لبث ان تطور هذا الاستثار نحو الارساء الفعلي للملكية الخاصة سنة ١٨٣٠ ثم أصبح حق الاستثار وراثيا سنة ١٨٣٦، واعترف منذ عام ١٩٤٢ بحق الملكية الخاصة،وإن لم يقر هذا الاعتراف رسميا ونهائيا إلا في أيام الخديوي اسماعيل سنة ١٨٥٨[١].

واستأثرت الزراعة باهتمام محمد علي، وبات بعد حرب الموره سنة ١٨٢٨ لا يتكلم إلا عن المشاريع الزراعية؛ ولم تشغله حروبه عن حفر الاقنية لري الاراضي على النيل، ومن اجل المشاريع الزراعية الكبرى اولى زيادة عدد السكان المحليين اهتماما خاصا بالرغم من حالة البؤس التي كانت ترزح تحتها الطبقات الفلاحية، مناقضا بذلك كل النظريات التي كانت رائجةانذاك، واثبتت الأيام صحة توقعاته المستقبلية في هذا الصعيد[٢].

ولم يول الزراعة هذا الاهتمام كقطاع مستقل، بل تناولت اصلاحاته الداخلية الاقتصاد الريفي والصناعة والتجارة كوحدة متكاملة، فربط قضايا الزراعة بالصناعة الوطنية القائمة على التقنيات الجديدة التي لم تكن معروفة في الشرق حتى ذلك الحين، واحضر لصناعاته احدث المعدات الاوروبية، لعلمه ان الصناعة وتطورها كانت مصدر تفوق أوروبا على اقتصاد الامبراطورية العثمانية الحرفي والزراعي المتأخر. وجذبت قوانينه الليبرالية العادلة الأيدي العاملة والتقنيات الفنية من مختلف الأقطار، وكانت ليبيراليته مصدر تشجيع لهجرة اجنبية واسعة اندمج بعضها في كيان البلاد.

---

(١) راجع لمزيد من التفصيل كتاب جوزف حجار: «اوروبا ومصير الشرق العربي»،ترجمة بطرس الحلاق وماجد نعمة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر سنة ١٩٧٦.

(٢) المرجع السابق.

وعن طريق الأيدي الماهرة المتخصصة التي اجتذبها من الخارج حوّل المواد الاولية الوطنية إلى مواد مصنعة، وأخذ يبيعها في الخارج مَسْتَغْنِياً بذلك عن الصناعة الأجنبية لا بل الحلول محلها ومزاحمتها في اسواق الشرق الأدنى. وإن كانت صناعة الحرير لم تحقق النجاح الكامل، فإن صناعة القطن التي قامت معاملها في القاهرة وبولاق على يد المهندسين الفرنسيَّيْن « جومل » و « جيسيب بولتي » جاءت نتائجها الكبرى بما يفوق كل التوقعات المنتظرة وبات بامكان مصر منذ عام ١٩٢٤ ان تطمح إلى منافسة منتجات مانشستر وغلاسكو.[1].

وقامت إلى جانب صناعة النسيج صناعات أخرى متعددة ذات شأن كصناعة السكر، والنيلة، والدباغة، والزجاج، والورق، والمنتجات الكيائية. وكان يشرف على هذه الصناعات خبراءأوروبيون من مختلف الجنسيات،عرف محمد علي كيف يشدهم برباط من الثقة والمكافآت. وكانت المشاريع الداخلية التي رعاها في اشد أوقات الحروب حراجة مصدر قلق للتجار الاوروبيين الذين حاولوا ايقافها عن طريق زج محمد علي في حروب اقليمية لا تنقطع.

وأشاع محمد علي الأمن في كل المقاطعات المصرية، وربط البلاد بشبكة حسنة من الطرق كان اهمها الخط الحديدي بين القاهرة والاسكندرية. وألغى القوانين التمييزية التي كانت تفرق بين المواطنين، وكفل حرية ممارسة الشعائر الدينية جهارا، وسمح لاتباعها بانشاء المدارس والكنائس، مما اظهره، إلى جانب اصلاحاته الثورية، بطلا من ابطال مساواة المواطنين امام القانون. وعلى ضوءهذا التسامح نستطيع ان نفهم ما توصلت إليه مصر في زمن محمد علي من توازن داخلي، وان نفسر هذا الاقبال الشديد على الهجرة إلى مصر من جميع الأنحاء ومن مختلف الاتجاهات السياسية والطبقات الاجتماعية؛ اذ انطلق افراد الجاليات يجربون حظهم في هذا البلد ويضع

(١) جوزف حجار: أوروبا ومصير الشرق العربي،ص ١٥ .

بعضهم في خدمة الوالي امكانات لم يستغلوها من قبل في بلادهم الأصلية.

وعرف محمد علي كيف يفيد من الكفاءات المهاجرة لظروف سياسية، لا سيما تلك التي قذفت إليه بها ظروف الثورات المتلاحقة في اوروبا وفرنسا منها على الأخص، وكان استخدامه لها ذا فائدة كبيرة في تصنيع البلاد وبناء الجيش. وأحله تسامحه السياسي والديني إلى جانب اصلاحاته المدهشة في وسط الركود العام الذي كان يسود الامبراطورية العثمانية منزلة كبرى في نظر المنورين المصريين والمنورين العرب في مختلف الاقطار، واحاطت به في نظر الرأي العام الاوروبي هالة شرقية لأمير منور محب للرقي والمدينة.

وأولى محمد علي مؤسسة الجيش عناية خاصة، وكان تَحَسُّنُها يسير باضطراد مع تحسن الحياة الاقتصادية للبلاد. وكان هذا الجيش في بادىء الأمر مؤلفا من الألبان وعبيد النوبة وعدد من المجندين يؤدون خدمتهم العسكرية، فحوله إلى جيش وطني قوامه شبان مصريون اشداء يحسنون القراءة والكتابة، وقادرون على تلقن العلوم العسكرية الحديثة. وجعل قيادات هذا الجيش من افضل الضباط القادمين من اوروبا لا سيما الضباط الفرنسيين الذين سبق لهم ان حاربوا تحت لواء نابليون.

وكان اعتماد محمد علي على الكفاءات الأجنبية اعتمادا موقتا بانتظار تكوين الملاكات الوطنية في مختلف الإدارات. وكانت بعثاته إلى الخارج موزعة على مختلف الاختصاصات القانونية والسياسية والهندسية العسكرية والزراعية والكيمياء والطب، وكانت اولاها بعثة باريس سنة ١٨١٨. وتوالت بعدها البعثات بشكل دوري ومنظم إلى مختلف العواصم الاوروبية، وكانت تتسع عددا وتمتد لتشمل فروعا جديدة كالصناعة النسيجية والفنون العسكرية على اختلافها.

وسارت مؤسسات التعليم جنبا إلى جنب مع البناء الاقتصادي والعسكري فانشأ محمد علي منذ عام ١٨١٨ مدرسة للتعليم الثانوي في الخانكه بالقرب من القاهرة، كانت مخصصة لأبناء العائلة المالكة وكبار الضباط

والأعيان، وفي عام ١٨٢١ انشأ معهدا آخر للدراسة العامة في بولاق نقله فيما بعد إلى القصر العيني، وكان عدد المعاهد يزداد ويتسع باضطراد قدوم افواج المتخصصين من أوروبا.

ورافق هذا الجانب التعليمي اهتمام واضح بالحياة الثقافية تجلى بتأسيس مطبعة بولاق سنة ١٨٢١ صاحبة الشهرة الواسعة في تاريخ الثقافة العربية المعاصرة، والتي وضعت في يد النخبة المثقفة نصوصا هامة في الآداب والعلوم العربية، وطُبعت فيها الترجمات لأفضل الكتب الفرنسية والانكليزية في الآداب والعلوم، وازدادت اهميتها بعد عودة المتخرجين من فرنسا والاتجاه نحو تعريب القوانين الفرنسية الموضوعة في أيام نابليون. وكانت الحكومة قد عهدت إلى جماعة من افاضل المترجمين المصريين بهذه المهمة، فعرب رفاعة الطهطاوي بمساعدة عبد الله بك رئيس قلم الترجمة القانون المدني الفرنسي، وعرب ابو السعود قانون المرافعات، وقدري باشا قانون العقوبات، وصالح مجدي بك قانون تحقيق الجنايات، وجمعت هذه كلها في سجل واحد طبع بمطبعة بولاق الاميرية سنة ١٢٨٣ هـ. وفي سنة ١٨٢٨ صدرت جريدة الوقائع المصرية وكانت في بادىء امرها تصدر بالتركية ثم بالتركية والعربية واخيرا باللغة العربية وحدها.

ومهما قيل في قيام هذه المؤسسات، فإن الأمر الذي لا شك فيه انها ارست الأسس لقيام وطنية مصرية ذات مدد عربي واضح. فادوات الانتاج كانت تتكامل وتتقن بالتدريج، مما سمح بامكانية تقسيم العمل في المجتمع المصري، وتبادل المنتجات الصناعية والحاصلات الزراعية، وإقامة نظام جديد للعلاقات الاجتماعية التي كانت من قبل محصورة في نطاق العشيرة والمجموعات الدينية والحرفية. ثم ان ملكية الدولة لأدوات الانتاج لم تصل في زمن محمد علي إلى حد القضاء على الملكيات الخاصة، بل حصرت هذه الملكيات في حدود لا يسمح لأصحابها بالطغيان والإيغال في الاستغلال.

وكان العمل الجماعي والمنظم في المصانع ومشاريع الري الكبرى عاملا هاما

من عوامل اتقان القوى المنتجة ووفرة الانتاج، فارتفع مستوى الزراعة، وزادت مهارة اليد العاملة في الزراعة والصناعة على حد سواء، مما سمح بالتحسين المضطرد للخبرة الانتاجية.

وكان تقسيم العمل حافزا إلى اتقان انواع من التخصص، وباتت امكانية الانصراف إلى العمل الذهني موفورة، وهذا ما دفع إلى تطور الثقافة في مصر وأدى إلى ظهور طبقة من رجال الفكر في مختلف فروع المعرفة. وبهذا نستطيع ان نفسر هجرة المثقفين العرب من مختلف الأقطار إلى مصر لا سيما هذه الهجرة الواسعة من الأقلام اللبنانية والسورية التي وجدت في مصر مجالا واسعا لإظهار كفاءاتها في حقول الصحافة والتاريخ والأدب إلى جانب التجارة والصناعة على نطاق واسع.

وفائض الانتاج المصري دفع إلى التفتيش عن الأسواق الخارجية، وكانت هذه الأسواق في بلاد الشام لأن هذه البلاد كانت سوقا تصريفية من ناحية ومصدرا للمواد الخام كالخشب والحديد وغيرها، وكانت هذه البلاد في الوقت نفسه شديدة التطلع إلى ما يجري في مصر من نهضة كبرى، وكان محمد علي، لأسباب تاريخية واقتصادية ودينية يرى ان حدود مصر تمتد عبر سوريا وبر الاناضول، وهذا تماما ما أقدم عليه، وكانت اعمال ابنه ابراهيم في هذه الأقطار الجديدة نموذجا متطورا لأعمال والده في مصر، ووجد فيه الأهلون منقذا حقيقيا لأوضاعهم الاقتصادية المتداعية ورمزا لمجد العرب والإسلام، فلاقته جماهير المدن والريف بالترحاب وانضم إليه المير بشير والقبائل العربية الرئيسية، ومحضته سلطة لا ينازعه فيها أحد.

والذي نلحظه ان المؤرخين يغالون عن قصد او غير قصد في التركيز على نزعة محمد علي الإسلامية العثمانية معتمدين في ذلك على مجموعة كبيرة من التقارير والأقوال والممارسات، والحق ان هذا الزعم يحتاج إلى إعادة نظر. فمحمد علي اخذ، منذ حرب الموره، يقيم سياسته على اضواء ومعادلات جديدة لا يمكن اسقاط الجانب القومي منها، وكان امام اختيارين لا ثالث

لها: الأول بعث الحياة في الدولة العثمانية على اساس انتصار التحديث على التقليد والتأخر، وكانت الاستانة تشهد مثل هذا الصراع بين الجمود والانفتاح. ولما يئس من انتصار التجديد بدأ يميل إلى نصح الفرنسيين له في بناء دولته على اساس قومي عربي، ونضج هذا المشروع في ذهن ابنه ابراهيم بحكم اتصاله المباشر بالعرب في الجزيرة العربية ومصر وبلاد الشام، وكان بحكم تجربته التاريخية، على خلاف والده، صادقاً في ثقته بالعرب، مقتنعاً بقدرتهم على تسلم الأمور بأيديهم، وكان ينوي اشراكهم اشراكاً كاملاً في حكم الامبراطورية العربية في المستقبل. وأحاط نفسه بأناس يشاطرونه أفكاره، وكان ينقل مذهبه التفاؤلي هذا إلى جلسائه في مجالسه الخاصة وفي خطبه لجنوده، وكان يعتبر نفسه عربياً، ويحب أن يعده الناس كذلك. وكانت امنيته ان يوحد بين البلدان التي افتتحها ويجعل منها دولة متماسكة تتحكم بالتجارة الأوروبية في الشرق.

ولكن الأوضاع السياسية العالمية، وخوف دول الغرب من مشاريع ابراهيم على مصالحها، وقلق الأوضاع الداخلية، لم تسمح لأفكار ابراهيم باشا أن تختمر. فالبورجوازية كانت ما تزال ضعيفة جداً في سوريا، ولما حاول هو مركزة البلاد اصطدم بالاقطاع والانقسامات الطائفية، وكانت الطائفية مندمجة في الاقطاع المحلي اندماجاً تاريخياً، سواء كان ذلك في الاقتصاد والاجتماع والدين. وسعى إلى تصفية التعسف الاقطاعي وانفصالياته، وخلق الممهدات لتطوير العلاقات الرأسمالية، فحدد لذلك الضرائب التي تجبى من الفلاحين، وكان ذلك عامل استقرار يحول دون هربهم وتركهم أراضيهم، وأحل البدو في الأراضي الصحراوية ودفعهم إلى حياة الاستقرار، وبنى لهم القرى على طريق دمشق حلب. واتسعت في غضون السنتين الأوليين من حكم ابراهيم باشا مساحة الأراضي المزروعة، وقام الجيش المصري بحماية غلاتها من العسكرية التركية والجراد. وأسهم في تطوير الصناعة والتجارة في بلاد الشام والجبل اللبناني، ونشر الأمن، وحمى

الحركة التجارية من عبث الباشوات الأتراك ومن تعديات قطاع الطرق. فانتعش نتيجة لذلك الاقتصاد الشامي، ونمت بصورة محسوسة المدن في الداخل والساحل، وباتت أسواق طرابلس وبيروت وصيدا أسواقاً تؤمها البضائع الأجنبية وتصدر منها المنتوجات المحلية، وباتت بلاد الشام بعد تحسين الطرق ونشر الأمن مَعْبَراً للأقمشة الانكليزية إلى العراق وإيران وطريقاً لبضائع الهند وإيران إلى أوروبا.

أما في نطاق التنظيات الادارية فقد قسم ابراهيم باشا البلاد التي افتتحها إلى مديريات، على رأس كل مديرية متسلم أو مدير وتحت رئاسة كل متسلم مجلسٌ استشاري من الملاكين المحليين والتجار والممثلين الروحيين.

وظهرت في أيام ابراهيم باشا الاصلاحات الكبرى في حقل التعليم فوضع سنة ١٨٣٤ الأساس للتعليم الرسمي، وأنشأ على نطاق واسع المدارس الابتدائية ثم المدارس الثانوية في دمشق وحلب وانطاكية، وأقيمت في بعضها الأقسام الداخلية يطعم فيها التلاميذ مجاناً إلى جانب التعليم. وكان تسامحه الديني عامل الفة بين فئات المواطنين، ومنطلق تشجيع للبعثات الأوروبية، وفي طليعتها الارساليات اليسوعية الفرنسية، والارساليات الاميركية التي قدر لها أن تحضن البعث العربي وترعاه حقبة ليست قصيرة من الزمان بما وفرته من مطابع متطورة عنيت بالتراث العربي، بعد أن كانت المطابع قبل هذا التاريخ تعنى بالكتب الدينية. وكان مجيء الارساليات حافزاً لظهور العديد من المدارس الوطنية للذكور والاناث في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ومن هذه المدارس الأجنبية والوطنية تخرجت أجيال من العلماء والأدباء الذين انخرط عدد منهم في الجمعيات الثقافية، وظهر بينهم غير واحد من طلاب الاصلاح السياسي، والديني، والاجتماعي في العالم العربي، واحتلت الحركة الأدبية المكانة الأولى في الانتاج، واتخذ انتاجها أكثر فأكثر طابعاً علمانياً.

وكان للنهضة العمرانية الشاملة التي بدأت في مصر وانتهت في بلاد

الشام طابع قومي بما أوجدته من مؤسسات؛ فمؤسسات محمد علي السياسية والاقتصادية في مصر هي التي هيأت للأفكار الوطنية، التي بدأت برفاعة وانتهت بالاصلاح الديني الذي قاده الأفغاني ومحمد عبدو، كما كانت في أصل البذور الوطنية التي قادها عرابي ودافع عنها ابن النديم. وفي مصر ترعرع الفكر القومي للمهاجرين السوريين واللبنانيين، ونشأت مجلة الهلال التي بعثت التراث العربي، ومجلة المقتطف التي نشرت الفكر العلمي على نطاق واسع، وأنشأ السوريون واللبنانيون والمصريون الصحافة السياسية ذات الاتجاهات المختلفة، فنشرت، بما توفر لها من حرية، الوعي السياسي على نطاق واسع.

ولما امتدت النهضة المصرية إلى بلاد الشام توسم فيها أهل تلك البلاد كامل الخير لما أمِلُوهُ من تحقيق أمانيهم في جمع شمل العرب في هذه الرقعة من العالم العربي، ونشر الحرية والمساواة والعدالة بين العناصر والملل، وانحاز المسلمون إلى ابراهيم باشا رغبة في التخلص من عنجهية الاتراك وحرصاً على استعادة الخلافة التي طال اغتصابها من يد الأجنبي، أما النصارى فكانوا يطمحون أن يظفروا في ظل الحرية والمساواة بحقوقهم الوطنية، وكان التعليم الذي انتشر في ربوعهم واحداً من العوامل التي أيقظت فيهم النزعة القومية.

ولكن الاصلاحات التي باشرها حكم محمد علي في مصر، وأدخل بعضها ابنه ابراهيم في بلاد الشام كانت نذير شؤم على النظام التقليدي القديم بزعامة الاقطاعية وارتباطاتها الاستغلالية بالباب العالي. وقد وجدت هذه الزعامات العون من القوى الاستعمارية المتضررة، لا سيما القوى البريطانية صاحبة المصالح الأكثر تضرراً. ووقع ابراهيم باشا تحت وطأة هذه القوى مجتمعة، وخاض نضالا قاسياً ضدها، واضطرته الحروب إلى زيادة الضرائب وإلى تجنيد المواطنين، فأساء بذلك إلى الآمال التي عقدت عليه.

ولم يكن الشعب على درجة من الوعي بحقائق الغايات، وكان قد ضج

بالضرائب وبالتجنيد فتذمر وتمرد، وقوبل تمرده بالعنف، وهكذا لحق بفكرة الامبراطورية العربية شبح الاخفاق وتعرضت آمال المؤمنين بها للتلاشي. فالمسلمون وجدوا «انهم قد أضاعوا جانباً من امتيازاتهم دون عِوَض، وكانت الأقليات قد استمرأت طعم الحرية والمساواة فتشبثت بما جنته، وعاد المسلمون إلى أحضان الأتراك، والحت الأقليات في المطالبة بادارة لا مركزية. وما كادت جيوش ابراهيم باشا تخرج من سوريا ولبنان سنة ١٨٤٠ تحت ضغط الفتنة الأهلية من جهة، وتهديد الجيش التركي والاسطول الانكليزي من جهة أخرى، حتى عاد النزاع العنصري المذهبي إلى بلاد الشام إلى أشد مما كان عليه قبلا، وما زال الوضع الداخلي يتأزم والنزاع المذهبي يشتد حتى انفجرت في سنة (١٨٥٩- ١٨٦٠) الفتنة اللاهبة بين الدروز والنصارى في الجبل، فأحرقت القرى وسفكت الدماء واتلفت المزارع ودكت البيوت والمباني. كل ذلك والدولة العلية لا تحاول جادة اخماد نار، ولا رد تعدّ، ولا ضرباً على يد ظالم، وكأنها آثرت التماس السلامة لنفسها بأضعاف الاقليات فتركتهم يتفانون»[١].

وتوافقت مصالح الدول الأوروبية المستعمرة مع مصالح الباب العالي والاقطاع المحلي على سلخ جبل لبنان عن سوريا وجعله مستقلا يتمتع بحكم داخلي ذاتي، نمت فيه مع امتداد الزمن مشاعر وطنية محلية غذاها الاستعمار بكيان اقتصادي وسياسي مرتبط بمصالحه الاستعمارية. ونشأت في هذا الجبل برجوازية محلية كان من نتائجها ثورات ضد الاقطاع عرفت باسم العاميات، كعامية لحفد وعامية انطلياس وثورة طانيوس شاهين. وتفتقت هذه الثورات عن انتصار كفة البورجوازية التجارية والبورجوازية الصناعية التي امنت لهذا الجبل قدرا وافراً من الحرية في تنظيم ادارته وتعديل ضرائبه وتدبير شؤونه. ولم تكن هذه الادارة بورجوازية محضة بل هي مزيج من بورجوازية واقطاع، وهكذا لم يقم كيان

(١) كمال اليازجي «رواد النهضة الأدبية» بيروت، مكتبة رأس بيروت ١٩٦٢ ص ٢٧.

الدولة الحديثة في لبنان على أساس بورجوازي كما عرفته دول الغرب، بل قام على اطلال قديم اقطاعي متوارث، وقام الاستعمار بدور الحامي لهذه التركيبة التي لها مظهر الدولة الحديثة وحقيقة الاقطاعية التجارية في المقام الأول.

هذا هو الخط العام للواقع القومي في الجزء الشرقي من العالم العربي، وكان الفكر انعكاساً لهذا الواقع من حيث كونه معلولا لعلة سابقة هي الوجود المادي للكيان الاقتصادي والاجتماعي. ولكن هذا الفكر لم يبق مجرد انعكاس بل ما لبث ان اصبح علة محركة، وهل نستطيع في هذا المجال تناسي دور الجمعيات العلمية والحركة الصحفية ومن لمع فيها كالمعلم بطرس البستاني وابنه سليم والشيخ ناصيف اليازجي وابنه ابراهيم والشدياق وغيرهم كثير ممن كانوا النواة الحقيقية لما شهده البعث القومي مع الربع الأول من القرن العشرين؟

ان هؤلاء المفكرين الذين بدأت تباشير انتاجهم في أواخر الثلاثينات من القرن التاسع عشر ما لبثوا ان أصبحوا من الكثرة وجودة التألق الفكري بحيث أصبحوا المرجع لمفكري القرن العشرين في مختلف الشؤون، وعليهم أطلق بحق اسم عصر النهضة. وقد كانت هذه النهضة قومية في خلاصة أفكارها الفلسفية والسياسية والجمالية والأخلاقية، وان اختلفت بروادها المذاهب، تبعاً لموقعهم التاريخي، ومدى ارتباط مصالحهم وتطلعاتهم بهذا النظام الجديد الذي كان ظهوره خطوة تقدمية لا جدال في أمرها.

صحيح أننا نادراً ما نلمح في كتابات مفكري هذا العصر كلمة القومية العربية بالمعنى الذي أضفاه عليها القرن العشرون، والتي ما يزال مضمون معناها حتى أيامنا بين أخذ ورد، ولكن المضامين الحقيقية للقومية كان يغص بها الانتاج الفكري بكامله. فالحديث عن العلم وضرورته وفائدته، ومحاربة الجهالة والخرافة والأوهام، وكذلك الحديث عن المساواة والعدالة والحرية كان في صلب القضية بمفهومها الاجتماعي. ومثله الحديث

عن المرأة والمواقف المتضاربة من الأتراك العثمانيين وحدود سلطتهم، والموقف من الدين ومضامينه، والعودة به إلى الأصول كمنبع للتجديد، والعودة إلى التراث ومحاولة بعثه، وبعث اللغة العربية التي اعتورها القصور في عهود الانحطاط لتكون صالحة للتعبير عن الحياة المتجددة باستمرار، أو ليست هذه كلها المضامين الحقيقية للقومية العربية؟

ان القرن التاسع عشر هو بحق عصر الانقلاب الفكري في العالم العربي، ففيه نشأ التفاعل بين الواقع المادي والفكر، وبات المثقفون يعيدون النظر في المفاهيم الموروثة عن السلف في شؤون المجتمع والدولة والعادات ومفاهيم الأخلاق، ويضعون المعايير الجديدة لمعنى التخلف وأسبابه، والعادات ومَنْشَئِهَا، والأرض وصلتها بالعمل، والأمة وتكونها والعوامل الدافعة في تطورها. وأدركوا ان كثيراً مما قَدَّسُوه لا يتفق وأصول التقدم، فأجمعوا على أن الأوطان لا تبنى في ظل ملك شرير، وقاوموا الاستبداد لأنه يعطل قدرة الأمة على الابداع والخلق والانتاج، ودعوا إلى تقوية الثقة بكفاءات الشعب والافادة من هذه الكفاءات. وسخروا من المداحين المتزلفين، وتجرأوا على الولاة الجهلة، وعلَّموا ان عظمة الانسان العاقل تكمن في اتخاذ التدابير التي تؤمن له ولغيره الوجود الحسن، وان هذه التدابير لا يمكن أن تكون عامة إلا إذا ضمنتها قوانين عادلة سلطتها فوق الجميع، يستوي في الخضوع لها الفقراء والأغنياء، العظماء والصغار، الملوك والرعايا، وان الثروة الحقيقية للأمة هي العمل، وان للدولة نصيباً في عمل الأفراد، لأن الدولة هي الممثلة المعنوية للأمة والحارسة الأمينة على بقائها، وبقاؤها يستحيل بدون الضرائب التي تصرف على ازدهار المؤسسات والتي لا يتهرب منها أحد.

هذا ما بشر به مفكرو النهضة، وكان بينهم الاجتماعيون، والسياسيون، ورجال العلم وأهل الاصلاح الديني، وجهود هؤلاء ما زالت حتى يومنا منارة يهتدى بها. وان كان يستحيل التَّعْريف بالجوانب القومية التي

انتحاها أو تميز بها هذا أو ذاك من الرواد، فلا أقل من أن نكتفي بنماذج من شأنها أن تعرفنا ببعض من هذه الجوانب، ولتكن بدايتنا برفاعة الطهطاوي كلاسيكي المفهوم القومي بلا منازع.

رفاعة الطهطاوي

١٨٠١ ـ ١٨٧٣

إذا ما ذكرنا الطهطاوي عنينا ذلك الجيل الذي تمثلت فيه باكورة الثمار في الوعي القومي الحديث، هذا الجيل المتكامل في اختصاصاته، الموحد النظرة في مفهومه للبناء القومي الوطني المصري، والذي كان قدوة احتذته فيما بعد اجيال من المثقفين في مصر وخارجها. هو جيل العمارة « العلوية »[١] التي عرفت صالح مجدي، ومحمد الفلكي، وعبدالله فكري، ومحمد قدري، ومحمد ندا، والشيخ حمزة فتح الله، وعبدالله ابو سعود، وعبد الهادي الابياري والشيخ حسين المرصفي..... وغيرهم كثر.

والحديث عن الطهطاوي يرتدي طابعا خاصا بين هذه المجموعة الكبرى من المفكرين الذين عاصروه، والذي مثلوا الاطلالة الحقيقية للعنصر الوطني المصري على الحضارة الاوروبية في ربوعها الاصلية. فالطهطاوي هو الشاهد العيان لمصر في عصر بعثها الوطني؛ شهد في طفولته المبكرة الغاء نظام الالتزام الذي كان مصدر ربح وارتزاق لأسرته في طهطا قبل زمن محمد علي. وقد اضطر وهو حدث، إلى أن يغادر مع والده طهطا سنة ١٨١٣ الى ابي قطنة طلبا للرزق، وان يتنقل بين قنا وفرشوط ليعود الى حضن اخواله بعد سنوات إثر موت الوالد، ويتجه الى علوم الدين في طهطا ثم في الازهر.

وفي الازهر يلتقي رفاعة بواحد من افذاذ الشيوخ هو حسين العطار، المنفتح الذهن على عالمين، عالم الحضارات القديمة الذي تمثله مصر، والعالم الاوروبي الحديث. وبارشاد العطار ألمّ رفاعة ببعض كتب الغرب، وشوقته

---

(١) نسبة الى محمد علي.

احاديث شيخه عن العلماء الذين احتك بهم ابان الحملة الفرنسية على مصر للارتحال إلى باريس في واحدة من كبريات بعثات محمد علي حتى ذلك الحين.[1]

كانت رحلة الطهطاوي الى باريس سنة ١٨٢٦ بترشيح من العطار، وكان الفتى الذي بلغ الخامسة والعشرين قد تربع مركز الاستاذية في الازهر الشريف، واسرته تؤمل في مركزه هذا نجاةً من الحيرة تنقذها مما ذاقته من صنوف الفقر، فكانت رحلته في نظر طلاب الارتزاق اقرب ما تكون إلى المغامرة، اما اذا قيست بالمعيار الوطني فكانت النموذج والقدوة. وكذلك كانت حياته في باريس، حيث ابتدأ بتحقيق مقاصد حكومته في مطلع السنة الثانية من دراسته فترجم عن الفرنسية كتاب «مبادىء العلوم المعدنية» وارسله إلى مصر ليطبع في بولاق،[2] وكان في سيرته هذه مثال الوطني الواعي الصادق الوطنية.

ووعى ابان اقامته في باريس ان «وحدة نهر الحضارة الانسانية الذي يسري مع الزمن عبر القارات والقوميات والشعوب، لا يَصِدُّ الناس عن بعض فروعه النابعة من الاقاليم الاخرى إلاَّ ضيق الافق وفقدان الاتجاه».[3] وكانت نصائح (جومار) رئيس البعثة تصب جميعها في هذا الاتجاه يوم خاطب البعثة في يوليو سنة ١٨٢٨ بقوله: «امامكم مناهل العرفان فاغترفوا منها بكلتا أيديكم، وهذا قبسه المضيء بانواره أمام أعينكم، فاقتبسوا من فرنسا نور العقل الذي رفع أوروبا على سائر اجزاء الدنيا، وبذلك تردون الى وطنكم منافع الشرائع والفنون التي ازدان بها عدة قرون من الازمان

---

(١) راجع محمد عمارة: الاعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٣ ج ١ ص ٣١ - وراجع صالح مجدي: سيرة رفاعة رافع الطهطاوي، القاهرة ١٩٥٨ ص ٢٠-٢٣، وعلي مبارك: الخطط الجديدة، القاهرة ١٣٠٥هـ، جـ ١٣ ص ٥٣.

(٢) محمد عمارة: الاعمال الكاملة ج١، ص ٤٢.

(٣) محمد عمارة: الاعمال الكاملة ج١، ص ٤٣.

الماضية. فمصر التي تنوبون عنها ستسترد بكم خواصها الاصلية، وفرنسا التي تعلمكم وتهذبكم تفي ما عليها من الدين الذي للشرق على الغرب كله[1] ».

بهذا المنظار تبدَّت فرنسا لعيني الطهطاوي، فرأى في وجه فرنسا الحضارة شيئا يختلف كليا عن فرنسا الاستعمار. فالجهل ليس صفة ملازمة لشعوب دون اخرى، وكذلك العلم ليس هو أسير أمم معينة، الشعوب كلها سواء اذا ما توفرت لها ظروف المعرفة والعلم والتقدم.

فمصر كانت فيما مضى القائدة، وفي ذلك ما يدعو الى الاعتزاز؛ فما الذي يمنعها ان تعود؟ هو الجهل وفقدان المعارف كما كان يجيب العطار. والعلم كان شاغل رفاعة. فما كان يفرغ من قراءة كتاب في أي علم أو فن حتى يقبل على ترجمته بقصد تجديد التمدن في وطنه وفي الشرق كله. ولتحقيق هذه الغاية عقد العديد من الصداقات، وعكف على المؤلفات الفرنسية يقرأها بنهم وطول تأمل، فقرأ روح الشرائع لمونتسكيو، والعقد الاجتماعي لروسو، والرسائل الفارسية لفولتير وغيرها مما دوّنه في مذكراته. وحضر « التياترو » مدرسة التثقيف لجمهور العامة والخاصة، واتصل بمجالس الفكر وانتهى الى « ان مخالطة الاغراب، لا سيما إذا كانوا من أولي الالباب تجلب للاوطان المنافع العمومية »[2].

ولسنا نحن الآن في صدد التعريف بكامل نتاج الطهطاوي، او بكامل نتاج جيل تلك الحقبة الممتدة ما بين ١٨٣٢ - ١٨٧٣ والتي كان فيها الطهطاوي الفاعل والمشارك والموجه، بل غرضنا التوقف عند كتاب، ان لم يكن هو الافضل بين كل ما تركه من آثار، فهو بلا شك خطة العمل التي نذر لها حياته دون كلل. هذا الكتاب هو (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) الذي الفه في بداية حياته الفكرية وتقدم به الى لجنة الامتحان في ١٩ اكتوبر سنة ١٨٣٠، ولم يكن كتابه مناهج الالباب المصرية في

(١) نقلاً عن المرجع السابق، ص ٤٢.

(٢) مناهج الالباب، الباب الثالث، الفصل الثالث.

مباهج الآداب العصرية» المطبوع سنة ١٨٦٩ سوى تأكيد على ما كان استوعبه من أفكار في بداية حياته. فقد كان هذان الكتابان بما حملاه من ايقاظ للمفهوم القومي وفق ايديولوجية متطورة، خير مرشد اقتفى اثرها عدد من كبار رجال الفكر العلمانيين من امثال المراش والشميل وأديب اسحق. ولم يعدم التأثر بهما كبار المصلحين الدينيين كالافغاني. ومحمد عبدو. وعبدالرحمن الكواكبي، ومن هم بين بين كالشدياق وخير الدين التونسي.

وفي الكتاب الاول يجمع الطهطاوي بين جودة الوصف الحضاري لمعالم باريس وحسن اختياره للموصوفات. مع التركيز على هذا الجانب من النقد الخفي لما كانت تشكو منه البلاد المصرية في ذلك الحين. وقد كان المستشرق سيلفستره ساسي مصيبا في حكمه على الكتاب حين قال فيه: «... ان صناعة ترتيبه عظيمة... ويستدل على ان المؤلف جيد النقد سليم الفهم وأنه أحسن صرف زمنه مدة اقامته في باريس واكتسب فيها معارف عظيمة». وأما المشرف على وضع هذه الاطروحة المستشرق كوسان ده برسفال، فقد كان، ولا شك، اعمق صلة بمقاصد الطهطاوي من تأليفه لهذا الكتاب حيث يقول: «ان رفاعة اراد ان يوقظ بكتابه اهل الاسلام، ويدخل عندهم المعارف المفيدة، ويؤكد عندهم محبة تعلم التمدن الافرنجي والترقي في صناعة المعاش... وما تكلم عليه من المباني السلطانية والتعليمات وغيرها، اراد ان يذكِّر به اهالي بلده انه ينبغي لهم تقليد ذلك».

ويركز الطهطاوي في هذا الكتاب على الحرية الدستورية المصونة في القوانين الفرنسية، والتي هي، في نظره اساس الرقي والتمدن، واساس كل قومية ثابتة الاركان؛ إذ بدونها يتحكم التسلط وتنتفي معالم البناء القومي السليم. وهو اذ يصف الثورة التي شاهدها تطيح بشارل العاشر، يحرص على ذكر الاسباب الدافعة لها وهي الغاء شارل العاشر للمادة الثامنة من قانون المطبوعات التي: «تقوي كل انسان على ان يظهر رأيه وعلمه وسائر ما يخطر

بباله مما لا يضر غيره. فيعلم الانسان سائر ما في نفس صاحبه خصوصا الورقات اليومية المسماة بالجرنالات والكزيطات... ».

ويتعمد الطهطاوي في وصفه لهذه الثورة اظهار مدى تعلق الفرنسيين بالحرية. « حتى انه لا تطول عندهم ولاية ملك جبار. ولا وزير اشتهر بينهم انه تعدى مرة او جار ». وهو لا يقف من أوامر الملك الداعية الى مصادرة الحريات موقف المحايد. بل موقف المؤيد لرغبات الشعب الفرنسي فيقول: «وما ان ظهرت هذه الاوامر بغتة حتى ظهر ان الفرنساوية كانوا غير مستعدين لها. وبمجرد حصول هذه الأوامر قال غالب العارفين بالسياسة انه يحصل في المدنية محنة عظيمة يترتب عليها ما يترتب كما يقول الشاعر:

أرى بين الرماد وميض جمر ويوشك ان يكون لها اضطرام
فان النار بالعيدان تذكى وان الحرب اولها الكلام

لقد كان الطهطاوي مدركا لما يترتب على الحرية من ابعاد قومية، وبدونها يستحيل التفاعل بين قطاعات الشعب المختلفة، ولهذا كان معجبا بحرية الصحافة الفرنسية. معجبا بعمق تعلق الفرنسيين بهذه الحرية. فالصحافة هي مدرسة لتثقيف الجمهور. ومصدر رقابة على اعمال الحكام، ورقابة الناس بعضهم على بعض. وبوجودها يرتدع صاحب الفعلة الخبيثة ويرغب الناس في العمل الطيب. ثم ان هذه الحرية- في نظره-هي مظهر من مظاهر نشاط الفرد في حياته العامة والخاصة، وشرط اساسي لاصل العمران والتقدم، ولذلك كانت في نظر الفرنسيين مقدسة يحميها القانون في الحياة الخاصة، وحقول العمل والمعتقد الديني.

ان التفاعل الاجتماعي الذي كان عفويا في اصل تكوين الامم حرصت القوميات الأوروبية الناشئة على استمراره بشكل ارادي مقصود، ووفرت له سبل الاستمرار والنمو، وكانت الحرية في طليعة هذه السبل. ومن هنا كان تشديد الطهطاوي على اظهار الرابط الاجتماعي بين الحرية والمساواة، فكلاهما

وجهان لحقيقة واحدة قوامها النشاط الاجتماعي المبدع والخلاق: « الفرنسيون مستوون في الاحكام على اختلافهم في العظم والمنصب والشرف والغنى، فان هذه مزايا لا نفع لها إلا في الاجتماع الانساني والتحضر فقط لا في الشريعة. وقد ضمنت الشريعة لكل انسان حريته الشخصية حتى لا يمكن القبض على انسان الا في الصورة المذكورة في كتب الاحكام ».

والحرية تعني في جملة ما تعني تقديس الملكية الفردية، فكل الاملاك على الاطلاق « حرم لا تهتك، فلا يكره انسان أبدا على اعطاء ملكه الا لمصلحة عامة بشرط اخذه، قبل التخلية، قيمته. والحكمة هي التي تحكم بذلك... ». كما تعني في الوقت نفسه حرية اختيار المهن والاعمال، وهذا الحق مرهون بالتعليم، فلا مساواة ولا حرية بدون انهاض قدرة العقل عند افراد الشعب جميعا، والافادة من الطاقات الكامنة في مختلف طبقاته، فجهل الرعية هو مصدر استبداد الحاكم. فعامة الفرنسيين « يعرفون الكتابة والقراءة ويدخلون مع غيرهم في الامور العميقة، كل انسان على قدر حاله، فليست العوام في هذه البلاد من قبيل الانعام كعوام اكثر البلدان المتبررة. والفرنساوية من الفرق التي تعتبر التحسين والتقبيح العقليين ».

وتعلم الشعب من شأنه ان يلغي الالتزام المسبق بمهنة من المهن، والتعليم ظاهرة بارزة من ظواهر زوال الاقطاع. ونظام الاصناف فرضته علاقات اقتصادية في مراحل تاريخية معينة، ولا بد ان يزول هذا النظام بزوال اسبابه، وهذا ما يشير اليه الطهطاوي في تعليقه على المادة الخاصة بحرية العمل: « اما المادة الثالثة فلا ضرر فيها أبداً، بل من مزاياها ان تحمل كل إنسان على تعهد تعلمه حتى يقرب من منصب اعلى من منصبه، وبهذا كثرت معارفهم، ولم يقف تمدنهم على حالة واحدة مثل اهل الصين والهند ممن يعتبر توارث الصنائع والحرف ويبقى للشخص حرفة أبيه... ».

ولا يكتفي الطهطاوي بهذه الاشارة، بل يذهب في تعليل نشوء نظام الأصناف مذهبا اقتصاديا له صفة الحتمية التاريخية. فنشأته في مصر

القديمة لا تختلف عن نشأته في أية من بقاع الدنيا في تاريخها القديم: « وقد ذكر بعض المؤرخين ان مصر في سالف الزمان كانت على هذا المنوال، فان شريعة قدماء القبطة كانت تعيِّن لكل انسان صنعته. ثم يجعلونها متوارثة عنه لاولاده. قيل في سبب ذلك ان جميع الصنائع والحرف كانت عندهم شريفة فكانت هذه العادة من مقتضيات الاحوال لانها تعين كثيراً على بلوغ درجة الكمال في الصنائع. لان الابن يحسن عادة ما رأى اباه يفعله عدة مرات بحضرته. ولا يكون له طمع في غيره. فهذه العادة كانت تقطع عرق الطمع، وتجعل الانسان راضيا بصنعته لا يتمنى اعلى منها. بل لا يبحث في اختراع امور جديدة نافعة لحرفته توصلاً الى كمالها... »

فنظام الاصناف اذن له أصول مادية هو الاقتصاد الاقطاعي، وله فوقية ايديولوجية تفرضها علاقات الانتاج التي تفرض الاستقرار على نمط معين متوافق مع الطبيعة المادية لهذا الاقتصاد. ولكن الطهطاوي يرى أن هذا النوع من الاستقرار لم يعد يتوافق مع الاصول الحديثة للاقتصاد البورجوازي الذي يجعل اختيار المهنة خاضعاً أساساً للحاجات الاجتماعية المتطورة، وهو اختيار يرفض حكماً الاستقرارية القائمة على التقليد المتوارث للمهن « ... لأنه ليس في كل انسان قابلية لتعلم صنعة أبيه، فقصره عليها ربما جعل الصغير خائبا في هذه الصنعة، والحال انه لو اشتغل بغيرها لنجح حاله وبلغ آماله... ».

والأركان التي ركز عليها الطهطاوي هي أسس القومية البرجوازية في الحرية والمساواة والتملك والعدالة في جمع الضرائب، فهو لم يسمع مدة إقامته في باريس احدا يشكو من المكوس والجبايات.... فاصحاب الاموال في امان من الرشوة ». وهذه الحقوق جميعها تَضْمَنُها القوانين العقلانية المستنيرة بالتجربة: « فالباريزيون يختصون من بين كثير من النصارى بذكاء العقل، ودقة الفهم... وليسوا اسراء التقليد اصلا، بل يحبون دائما معرفة أصل الشيء والاستدلال عليه... والاديان عندهم انما جاءت لتدل الانسان على

فعل الخير واجتناب ضده، وان عمارة البلدان وَرُقي الناس وتقدمهم في الآدب والظرافة تسد مسد الاديان. وان الممالك العامرة تصنع فيها الامور السياسية كالامور الشرعية... فاحكامهم ليست مستنبطة من الكتب السماوية، انما هي مأخوذة من قوانين أُخَر غالبها سياسية وهي مختلفة بالكلية عن الشرائع... » ومع ذلك فان ذوي العقول لا ينكرون انها من باب العدل، « وان كان غالب ما فيها ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله ﷺ، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بان العدل والانصاف من اسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم وكثرت معارفهم وتراكم بناهم وارتاحت قلوبهم فلا تسمع فيها من يشكو ظلما أبدا والعدل اساس العمران... ».

ويتوقف الطهطاوي عند نظام الفرنسيين القائم على المشورة وعمادها النواب الوكلاء أي: « وهؤلاء الوكلاء تختارهم الرعية وتوكلهم بان يمانعوا عن حقها ويصنعوا ما فيه مصلحة لها. وذلك ان كل فرنساوي مستكمل للشروط التي منها ان يكون عمره خمسة وعشرين سنة له ان يكون ممن يدخل في انتخاب رسله وعمالاته... ».

ولكن هذه الحقوق الموفورة للمواطنين تقابلها واجبات هي الأخرى مفروضة على الجميع منها دفع الضرائب: « فكل فرد يعين الدولة على قدر حاله، وتؤخذ منهم المكوس بكيفية لا تضر المعطي وتنفع بيت ما لهم » ومنها ايضا الدفاع عن الوطن؛ « فكل انسان عليه ان يعين في حفظ المملكة العسكرية بشخصه؛ بمعنى أنه في كل سنة يُجمع اولاد احدى وعشرين سنة لتُضْرَبَ القرعة لاخذ العساكر السنوية منهم... ».

ولا بد من التوقف اخيرا عِنْدَ ما وعاه الطهطاوي من ان القوانين لها صفة قومية، لانها انعكاس للمرحلة الحضارية التي بلغتها الأمة، فالنظام الصالح لشعب ليس هو بالضرورة النظام الصالح لكل شعب. وان كانت القوانين والشرائع الحديثة تتفاوت في حفاظها على شرعة حقوق الانسان، فانها في

جزئياتها ، تعكس صورة الرقي الحضاري للامة ومستوى تطلعها القومي في آن معاً .حتى إذا ما انتهى الطهطاوي من عرضه للقوانين الفرنسية والتعليق عليها ، خلص الى هذا التنبيه: « ويقال لها الحقوق الفرنساوية ، اي حقوق الفرنساوية بعضهم على بعض ، وذلك لان الحقوق عند الافرنج مختلفة . . . »».

ولم يكن الطهطاوي مجرد واصف لحضارة أجنبية ، بل كان في وصفه موجها لبعث جديد ، وواضعاً لمفاهيم متقدمة تشكل في مجموعها بناء قوميا متكاملا قامت عليه امة الفرنسيس ،ولشد ما كان حريصا على تقريب هذا البناء من افهام بني وطنه،وكثيراً ما لجأ الى اجتهاد المبررات لتقبلها ؛ ومن هذه الاجتهادات ان الاحكام المدنية الحديثة لا تتناقض واحكام الدين الاسلامي ، الذي لم يكن في يوم ما نقيضا للعقل في احكامه . والذي يميز الاحكام الفرنسية انها في كلياتها وفي جزئياتها هي أَكْثَرُ دِقَّةً من الشرائع السماويـة ، ثم انها مفروضة ومعمول بها بحكم القانون ، وليست تفاسيرها متروكة للاجتهاد الشخصي ، والتطبيق المزاجي ، وتسرب المصالح الذاتية . فليس في الفلسفات النظرية للقوانين ما للايمان من ذاتية ،ومثل ذلك يقال في التطبيق العلمي لنواهي الدين وأوامره في التطبيق العملي .ثم أن هذه الاحكام ليست احكاما فوقية ،بل هي احكام نابعة من تطلعات قومية واعية ، قوامها طبقة قائدة واخرى تابعة متقاربة الغايات ، وبدون هذا التقارب يستحيل قيام وحدة للامة كما يستحيل قيام شعور وطني .

وعلى ضوء المفاهيم الحديثة للامة والوطنية يبعث الطهطاوي كثيرا من المفاهيم الخلقية التي حَضَّ عليها ، أو تلك التي ندب اليها الاسلام ، ليؤكد انها تتوافق مع الاحكام العادلة عند الاوروبيين . فروح الاديان عموماً متوافقة وإحكام العقل ، كما انها حافزة لممارسة العدل وسن القوانين العادلة ،ومن اقوال الطهطاوي في ذلك: « ولنذكر هنا نبذة مما قاله فيه العلماء والحكماء أو في ضده . من كلام بعضهم ظلم اليتامى والايامى مفتاح الفقر ، والحكم حجاب الآفات ، وقلوب الرعية خزائن ملكها فما أودعه اياها وجده فيها . وقال آخر

لا سلطان الا برجال ولا رجال الا بمال، ولا مال الا بعمارة، ولا عمارة الا بعدل.وقيل فيما يقرب من هذا المعنى: « سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم. وقال بعضهم ابلغ الاشياء في تدبير المملكة تسديدها بالعدل وحفظها من الخلل. وقيل: إذا اردت ان تطاع فاطلب ما يستطاع، ان المولى اذا كلف عبده ما لا يطيقه فقد اقام عذره في مخالفته».

ان مثل هذا التقريب بين مجاري الفكر العربي والفكر الأوروبي الحديث تلقاه أنّي توجهت في كتابات الطهطاوي. ولعل هذا المفكر ادرك بثاقب نظره ان العقل الانساني يشكل وحدة لا تنفصل، وان عزلة الاوطان عن بعضها انما هي عزلة عن مجاري الحضارة العالمية، وان مثل هذه العزلة ليست ابدا في صالح الشعوب بل في صالح الحكام المستبدين يخلقون لها الذرائع باسم الدين تارة والتنازع القومي تارة أخرى. فالقومية السليمة لا بد لها من رافد امي او روافد امية، فاسمعه يقول في معرض حديثه عن قراءاته في باريس: «قرأت كتاب ما يسمى «روح الشرائع» مؤلفه شهير بين الفرنساوية يقال له مونتسكيو، وهو اشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية، ومبني على التقبيح والتحسين العقليين. ويلقب عندهم مونتسكيو، ابن خلدون الافرنجي» كما ان ابن خلدون يقال له عندهم ايضا مونتسكيو الشرق اي مونتسكيو الاسلام: وقرأت بهذا المعنى كتابا يسمى عقد التأنس والاجتماع الانساني مؤلفه يقال له روسو وهو عظيم في معناه...».

كان كتاب تخليص الابريز جديدا في مضمونه، اختار الطهطاوي موضوعه عن عمد ليكون في صميم الاحوال المحيقة ببلده والشرق، تناول فيه السياسة والدستور والمؤسسات الديموقراطية، وكان فيها جميعا المناضل العنيد ضد الاستبداد والجهل والتحكم الاعتباطي. واعادة طبع الكتاب في زمن الخديوي عباس لم يكن يخلو من تحد ظاهر واشارة لا تقبل اللبس الى انحراف الخديوي عن الخط الاستقلالي المنفتح لمحمد علي وابنه ابراهيم، وكان هذا التحدي واحدا من العوامل الكثيرة التي دعت الخديوي عباس

الى نفي رفاعة الى السودان سنة ١٨٥٠- ١٨٥٤ وهي المدة التي ترجم خلالها القصة الاجتماعية « مغامرات تلماك » لفنييلون.

والذي نعتقده ان تخليص الابريز كان محصلة لتجارب ثلاث: تجربة محمد علي في الحكم، وتجربة الشيخ حسين العطار في دنيا الفكر المصري، وتجربة الطهطاوي في باريس، فالذي يقال ان العطار بعد ان قرّظ الكتاب قدمه الى محمد علي« الذي اعجب به وأمر بقراءة نسخته الخطيرة في قصوره وسراياته »، ثم امر بترجمته الى التركية وطبعه باللغتين العربية والتركية، وتوزيع نسخه بعد طبعها على الدواوين والوجوه والاعيان، والمواظبة على تلاوتها للانتفاع بها في المدارس المصرية.[1]

وان كان مثل هذا العمل لا يضعك في اجواء العلاقات بين اهل الفكر واهل الحكم في باريس بعد الثورة الفرنسية، فانه يقربك من اجواء فرساي ايام لويس الرابع عشر، حيث كان البلاط يحرص على التعاون المستمر بين الملك والفئات المستنيرة من اهل الفكر والنظر في مختلف حقول المعرفة. فالمؤرخون يشيرون الى وشائح العلاقات الحميمة التي كانت تربط الطهطاوي بابراهيم باشا ووالده محمد علي. ويقال ان ابراهيم باشا كان اول من استقبله من الامراء في ثغر الاسكندرية عند وصوله من باريس، وسأله عن بيت آبائه بطهطا ووعده بادامة الالتفات اليه،[2] ولم يكن موقف محمد علي أقل حفاوة، ورأى الطهطاوي في ذلك كله ما قوى مذهبه الفكري، وجعله يندفع قدما الى الامام، فقام من الاعمال بما قصر عنه اصحاب الرسالات الكبرى، لا في تاريخ مصر وحدها، بل في تاريخ الشرق كله لقرن كامل من الزمان.

وهذه العلاقات الودية التي دامت قرابة من ربع قرن بين الطهطاوي ورهطه من المفكرين، وبين الاسرة العلوية حتى موت ابراهيم باشا سنة ١٨٤٨، عجلت في بناء الفكر القومي في مصر على اسس علمية متكاملة

---

(١) محمد عمارة: الاعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي. الفصل الاول.

(٢) المرجع السابق والفصل ذاته.

الابعاد،وتميّز الوعي القومي المصري بهذا الربط المتجانس بين مختلف جوانب الحضارة: في الزراعة والصناعة والتعليم والثقافة، كما تميز فكر هذه الحقبة بهذا الربط المحكم بين الجوانب النظرية والتطبيق العملي، وهذا الانفتاح المدروس على حضارة الغرب، والتأكيد على توسيع مجالات تطورها في مختلف الشؤون. وكانت كتب الطهطاوي القدوة والنموذج على كل صعيد بدءاً بكتابه تلخيص الابريز، وانتهاء بـ «مناهج الالباب» الذي أودعه خلاصة فكره الاجتماعي، وكتاب «الايجاز في سيرة ساكن الحجاز»، الذي خصه بسيرة الرسول، ومقومات البناء السياسي والاداري والقضائي للدولة الاسلامية الاولى، ونشره على شكل ملاحق في مجلة روضة المدارس، ثم اعاد نشره في كتاب ادركته المنية وهو يصحح تجارب الطبع فيه.

ويعد الطهطاوي في هذه الاثار جميعها، واضع اسس مدرسة الانفتاح على الغرب، والتي نمت في القرن العشرين، وكان من امتدادها لطفي السيد وطه حسين. وتميزت هذه المدرسة بالوقوف في وجه السلفية الجامدة والمحافظة، وهنا وجه اللقاء بينها وبين انجازات محمد علي الوثيقة الاتصال بالغرب. فلم يكن الطهطاوي يخفي تعلقه بمحمد علي والثناء على نهجه السياسي، بل كان شديد التعظيم لشأنهما معا: «فلو لم يكن للمرحوم محمد علي من المحاسن الا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الاجنبية بعد ان ضعفت الامة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة لكفاه ذلك. فلقد أذهب عنها الوحشة والانفراد، وآنسها بوصال أبناء الممالك الأخرى لنشر المنافع العمومية وكسب السبق في ميدان التقدمية»[1].

وعلوم الغرب عند اصحاب هذه المدرسة لا تعني الاستعمار بحال من الاحوال، ومقياس الوطنية في عرفها لا يقوم على اساس من الكفر والايمان بل على درجة التحضر والتمدن. ولذا كان تلاميذها يبدون رغبتهم في معرفة النواميس الطبيعية لواقع الأشياء ويظهرون استياءهم من الموقف

---

(١) مناهج الالباب، الباب الرابع، الفصل الثالث.

الرافض للتطوير والاصلاح: «فنشر السنة الشريفة ورفع اعلام الشريعة المنيفة، لا بدّ لها، لكي تصبح مدخلا للوطنية الصحيحة وتقدمها، من معرفة سائر المعارف البشرية المدنية، ومعرفة نواميس الطبيعبة، والانتصار عليها بمعرفة هذه النواميس[١] ».

أما معوقات البناء القومي فتتمثل في نظر الطهطاوي ورفاقه، في ضعف السلطة المركزية لحساب رابطة الملة ونظام الاصناف، وتنظيمات طوائف الحرف، والسناجق المقتطعة لكشافة القرى، ونظام الالتزام في الريف، والعشائرية في المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية. فكل من هذه الدوائر كانت تشكل وحدات مغلقة يمارس فيها الافراد نشاطهم بشكل منعزل عن الدوائر الأخرى، فلما جاء محمد علي قضى على هذه العزلة في أنواعها المختلفة وجعل الوطنية هي الرابطة الاكثر اتساعا، وحدد هدف المواطنين في تحسين الوطن واكمال نظامه وتعظيمه واغناء ثروته، «لأن الغنى انما يتحصل في انتظام المعاملات وتحصيل المنافع العمومية، وهي تكون بين اهل الوطن على السوية لاقناعهم بمزية النخوة الوطنية »[٢].

ومحمد علي، في نظر الطهطاوي، هو اول من ارسى قواعد الوطنية في الخدمة العسكرية، عندما جعل جيشه مؤلفا من جميع ابناء مصر دونما نظر الى فارق الدين او العرق اوالنسب. وكثيراً ما تراه، اذا ما اراد الدفاع عن سلامة موقف الوالي على هذا الصعيد، يَتَخَيَّرُ الشواهد من أقوال الامام النويري في جواز ذلك شرعا، ثم يعرض للمخاطر والمضار التي يتعرض لها الوطن اذا ما تدخلت حكومته في عقائد رعاياها، وتعصب حكامه لدين ضد دين.[٣] فلا بد في الوطنية من حقوق متساوية لقاء واجبات متساوية: «وان أعظم هذه الحقوق هي الحرية التامة في الجمعية التأنسية، ولا يتصف الوطني

---

(١) مناهج الالباب، خاتمة الفصل الثاني.

(٢) المرشد الامين، الباب الرابع، الفصل الثالث.

(٣) مناهج الالباب، خاتمة الفصل الثاني.

بوصف الحرية الا اذا كان منقادا لقانون الوطن، ومعينا على اجرائه فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمنا ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية، والتميز بالمزايا البلدية، وبهذا المعنى فهو وطني وبلدي، وهذه اعظم المزايا عند الامم المتمدنة »[١].

ولو اردنا ان نقابل بين ما اورده الطهطاوي من مفاهيم للوطنية والقومية وبين المفاهيم المعاصرة في ايامنا لهذه المصطلحات لما وجدنا الفروق الا في ما استجد من الجزئيات. فالقومية مبدأ اجتماعي يطالب الافراد ان يضعوا مصلحة أمتهم في المقام الارفع، وهي في الوقت ذاته مبدأ سياسي يوجب على كل فرد حب الامة التي ينتسب اليها والوطن الذي يسكنه. ولكن القومية الحقة هي القومية المعتدلة المفعمة بالقيم الانسانية، وليس من ينكر اليوم هذا الواقع التاريخي في احتياج الامم الى التعاون في ميادين الحياة على اختلافها.

ويطول بنا الحديث اذا حاولنا المقارنة بين اراء الطهطاوي ومفاهيم القومية الحديثة، لا سيما ما تعلق بالتراث وقيمته في تكوين الوجدان الوطني واحياء الشعور القومي، فهو اول من عُنِيَ بانشاء متحف للآثار المصرية فقدم الى محمد على سنة ١٨٣٥ مشروعه لحماية الآثار المصرية، وَعَدَّ جمع الاوروبين لهذه الآثار ونقلها الى متاحفهم ضربا من افقار الوجدان القومي. ولم يمنعه حبه لمحمد علي من انتقاد الوالي لتفريطه بهذا التراث يوم أهدى « المسلة » الى الفرنسيين تعبيرا عن صداقته لهم فيقول في خاتمة تخليص الابريز: « والبرابي هي المشهورة عند العامة بالمسلات، ولغرابتها نقل منها الافرنج اثنتين إلى بلادهم، احداها نقلت الى روما في الزمن القديم، والأخرى نقلت الى باريس في هذا العهد من فائض معروف ولي النعم.... وحيث ان مصر أخذت الآن باسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد اوروبا، فهي اولى واحق بما تركه لها سلفها من انواع الزينة والصناعة، وسلبه منها شيئا بعد شيء يعد عند

---

(١) المصدر السابق.

ارباب العقول من اختلاس حلى الغير للتحلي به فهو أشبه بالغصب، واثبات هذا لا يحتاج الى برهان لانه واضح البيان ».

وربط الطهطاوي بين المؤسسات التعليمية الوطنية وجمع التراث القومي، وكان على يقين ان البعثات العلمية الى أوروبا، مهما ازداد عددها، تبقى عاجزة عن سد النقص المتزايد الى المتعلمين الاكفاء، ولذا اراد ان تصبح مدرسة الألسن جامعة وطنية بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى، فتراه يوضح جلال المقصد من انشائها في: « ايصال النفع الى الوطن الذي حبه من الايمان، وتقليل التغرب في بلاد أوروبا، حيث لا يتيسر لكل انسان ».

ونجح رفاعة بعد عودته من النفي في السودان في انجاز اول مشروع لاحياء التراث العربي الاسلامي، فاستصدر من الخديوي سعيد امرا بطبع جملة من كتب التراث على نفقة الحكومة. وان كان حصيلة ما اخرجته المطابع التركية خلال قرن من الزمان ١٧٢٨ - ١٨٣٠ لم يتعدّ الاربعين كتابا، فان ما اعطاه الطهطاوي لمصر، وما قدمته الحركة الثقافية التي انشأها ورعاها للأمة العربية تزيد على الفي كتاب خلال اقل من اربعين عاما. ولا تسل عن النوعية التي تفرق بين ما طبع في الاستانة وما طبع في القاهرة، فالاول كان تكريسا وتقديسا للتخلف واشاعة الخرافة، ومزيدا من محاولات تعويق التقدم، اما الثاني فكان الاساس المتين والخلاق لبناء «عصر التنوير والبعث والاحياء »[1].

ولا بدّ في مجال الحديث عن نشر التراث من التأكيد على دور المجلة الفكرية والثقافية الأدبية المعروفة بـ « روضة المدارس » سنة ١٨٧٠ والتي رئس الطهطاوي ادارة تحريرها في السنوات الاخيرة من حياته. فقد كانت في دور رعايته أشبه بمجمع علمي وأدبي وفني يرئس كل قسم من أقسامه واحد من كبار المتخصصين المصريين في ذلك الحين. ودأبت هذه المجلة منذ عددها

---

(١) راجع جمال الدين الشيال، تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي.

الاول على نشر الملاحق المتخصصة باقلام هؤلاء العلماء ، والتي ما لبثت ان جمعت في كتب كبيرة في موضوعاتها.

ولم يغب عن عبقرية الطهطاوي ما للصحافة من دور في توعية الفكر ، وبعث اللغة من رقادها ، وجعلها صالحة لتناول الجديد من الأفكار. فاصلح نظام جريدة الوقائع التي تولى الاشراف عليها سنة ١٨٤٢ ، وحولها الى جريدة عربية جيدة الاخراج منتظمة الصدور ، وجذب اليها كبار المحررين ، وتولى هو كتابة مقالها الافتتاحي. وان كانت جريدة الوقائع قد اسهمت الى حد بعيد في بعث اللغة العربية واحيائها بشتى الموضوعات الجديدة، فان عمل الطهطاوي ورفاقه في الترجمة كان سببا في وضع الكثير من المصطلحات العلمية والادبية، وتزويد هذه اللغة بالفاظ لم تكن معروفة في خزائن مفرداتها، فقد نهج هؤلاء المترجمون على وضع قاموس في مصطلحات كل كتاب يترجمونه ليكون ذلك نواة لمعجم فكري عام. وهكذا كان رفاعة اول من اسهم في اخراج اللغة من ظلمة عصور الانحطاط ، وطوعها للتصورات الفكرية المستحدثة، واستخدام المفردات والصيغ المسايرة لروح التجديد ومقتضيات العصر.

تلك هي خلاصات سريعة لاطلالات جيل النهضة ، فلا عجب بعد هذا كله اذا رأينا في الطهطاوي وجيله الواضع الأول للبنات الفكر القومي ، ورأينا كل من جاؤوا بعده عيالا عليه في جانب او في آخر من جوانب تفكيره. وانه لمن الحيف بمكان، اعتبار الطهطاوي مفكرا وطنيا مصريا وحسب ، لأن القضايا التي طرحها ، وان تناولت الشؤون المصرية بشكل مباشر ، فانها كانت منطلق هداية لوعي قومي عربي صحيح. ثم إن المفهوم القومي العربي كان يستحيل عليه ان ينمو وينضج قبل ان يمر بالمرحلة التي نسميها المرحلة الوطنية ، والتي اولاها الطهطاوي مزيدا من عنايته يوم اراد ان يبني وطنه بالحرية والفكر والمصنع ، ويوم تشوق لرؤية هذا الوطن يتسع لسعادة المواطنين اجمعين. والطهطاوي ، مترجم المرسييز الى العربية ، هو

واضع المنظومة الشعرية المعروفة «منظومات وطنية»، وكان زميله عبدالله ابو سعود قد ذهب الى ان حب الوطن اكبر من مجرد ارتباط الانسان بمسقط رأسه. وان هذا الحب يتطلب فوق ذلك حب الاعمال الطيبة وارادة التعاون وروح التضحية في سبيل الخير العام.[1] وقد احتلت الوطنية حَيِّزاً كبيرا من اهتمامات الشيخ حسين المرصفي. ومقدمة كتابه «الكلم الثماني». المنشور في القاهرة سنة ١٢٩٨ هـ تحمل المعاني لكثير من الكلمات الدَّالَّة على اليقظة المصرية، وفي طليعتها كلمات «الوطن» و «الحرية» والحكومة. وبعد انطواء جيل الطهطاوي باتت كلمة الوطن محورًا لأهمِّ المباحث السياسية والحقوقية في حياة مصر وحياة العرب جميعا، فصدرت بهذا الاسم صحف ومجلات، وروايات ومسرحيات وتآليف اجتماعية وسياسية. فلا عجب بعد ذلك ان يكون الطهطاوي، باعث المفهوم الوطني المصري، هو في الوقت ذاته المهيىء للمفهوم القومي في تحديد مفكرينا المعاصرين.

(١) مقدمة كتاب تاريخ مصر المترجم عن الفرنسية ل. أ. مارييت.

المفاهيم القوميّة بعد الطهطاوي

كانت مدرسة رفاعة، بموسوعيتها الوطنية، القاعدة التي قامت على اركانها المبادىء القومية في مصر وخارجها ابان النصف الثاني من القرن التاسع عشر، اذ توزع المفكرون اللاحقون جوانبها المتعددة، وقووا جانبا على آخر تبعا لمواقعهم في الحقب التاريخية، ومعطيات السياسة، وتبدلات العصر.

وان كان أولئك المفكرون قد اختلفوا في أمر محمد علي ومؤسساته، ودور اسرته في تاريخ مصر الوطني. وانقسموا في امر تعاطيهم مع الغرب بين منجذب ومعتدل ورافض، وكانت لهم من العثمانيين مواقف تتدرج بين الاعتدال والتطرف، فانهم كانوا مجمعين على منطلقات قومية اساسية نواتها تعليم الامة، وتعويد افرادها ممارسة الحريات، والتأكيد على ضرورة قيام المؤسسات الدستورية، وتربية القائمين بأعمال الحكم تربية سياسية وادارية جديدة.

واما الجانب الاقتصادي فكان معظم الخائضين في ميدانه على نُدْرتهم من القائلين بالاقتصاد الحر، الذي ترعى فيه الدولة نشاط الافراد في تطوير الصناعة والزراعة والتجارة. والقلة النادرة بين منوّري النهضة من تبينت خطر هذا الاتجاه الليبيرالي على الحياة الوطنية، ووعت ان المجتمع الاقطاعي أو نصف الاقطاعي يستحيل فيه قيام النشاط الفردي بدور مثمر وبناء بدون قيام الدولة القادرة في ميدان الاقتصاد، وهو ما نسميه القطاع العام. وهكذا ظلت الغالبية من أهل الفكر مع قيام حكومة شورية ترعى المبادرات الفردية في الحياة الاقتصادية، وتدعم نشاطها رقابة جادة، وتطلق الحريات العامة وتحميها. ظناً ان هذا وحده كفيل بتقدم الشعب ونهضة

البلاد. ومن هنا كان الحاح قادة الفكر العربي على قضية السلطة الدستورية التي هي مفتاح كل شيء، ومطالبتهم بالحرية السياسية، هذه العافية المفقودة، على حد تعبير الكواكبي في «طبائع الاستبداد». وقد كانت هاتان الحريتان الحرية الاقتصادية والحرية السياسية، مؤمنتين الى حد بعيد في مصر، وكانت الحرية الفكرية قد بلغت اشدها بعد مقتل الخديوي عباس على يد بعض حرسه كما يقول العارفون، فازدهرت الى جانب المؤسسات الحكومية الرسمية حركة صحفية ناشطة أسسها اصحابها بجهوداتهم الفردية، وكان معظم هؤلاء من اللبنانيين والسوريين الذين مهدوا لظهور أدب قومي عربي النزعة.

والواقع ان حكم عباس ١٨٤٩ - ١٨٥٤ أخفق في ايقاف حركة التطور التي انساق فيها الاقتصاد المصري، كما فشل في الانحراف بهذا الاقتصاد عن الاسس التي أرساها محمد علي، لا سيما بعد ان اصبح هذا الاقتصاد مرتبطاً بحركة الرأسمالية العالمية، وبعد ان باتت البورجوازية الوطنية هي الملبية الحقيقيَّة للحاجات المحلية للبلاد. وهكذا كان عهد عباس مجرد ردة عابرة، نجحت موقتا في الانعطاف بالحكم نحو الباب العالي بمساعدة كبار الاقطاعيين الالبان والجراكسة الأتراك، والانغلاق على الحضارة الاوروبية.

وما ان حل عهد الخديوي سعيد ١٨٥٤ - ١٨٦٣ ثم اسماعيل من بعده ١٨٦٣ - ١٨٧٩ حتى عادت الاصلاحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية باشد مما كانت عليه من قبل، مع تسجيل فارق مهم كان له اثره الكبير في الحياة العامة الا وهو طغيان الاقتصاد الاوروبي على حياة مصر الاقتصادية، لا سيما بعد ان شرعت شركة ده ليسبس بشق قناة السويس سنة ١٨٥٩. فقد تحول الفلاحون المصريون بنتيجة هذا المشروع الى عبيد ارقاء يعملون مسخرين لانجاحه، كما اضطر الحكم المصري الى الاتجاه نحو البنوك الاوروبية يأخذ منها القروض بشروط فاحشة، ويقع في شبكة الديون التي تركت الذيول السياسية المفجعة في حياة مصر السياسية والاجتماعية،

واضعفت الشعور الوطني، وافقدت الشعب الثقة بحكامه اسرى الديون الاستعمارية.

والحق ان اعمال السخرة التي خضع لها الفلاحون المصريون، وفوائد القروض التي فاقت كل تصور، اثارت القلق في نفوس عدد كبير من الوطنيين، ودفعتهم الى الاتجاه بانظارهم نحو الباب العالي كمحجة لانقاذ المسلمين والعرب من براثن الاستعمار الأوروبي. وكانت مصر بحكم تبعيتها للاستعمار وبعدها عن مركز السلطة العثمانية موطنا لمعظم هذه الدعوات، وتفتقت عن هجمة الاستعمار الاوروبي هذه حركة الاصلاح الديني التي قاد بداياتها الافغاني، ثم ما لبثت ان تشعبت في اجنحته تيارات فكرية كان أبرزها تيار الضباط الوطنيين الذي قاده عرابي وناصره لفترة قصيرة الشيخ محمد عبدو ليعود بعد اخفاق حركة الضباط الى موقعه في الاصلاح الديني القائم على التربية والتعليم. اما التيار الثالث فظل مصرا على التعامل مع الغرب، وكانت له في تبرير هذا التعامل ادلته وحججه. وبين هذه التيارات المتعددة كانت البورجوازية الوطنية الاكثر ديموقراطية وتقدما تنمو باضطراد مقارعة نفوذ الملاكين الاقطاعيين، محققة ولو في بطء، وفي ردات تاريخية موقتة انتصاراتها على التغلغل الاستعماري الاجنبي.

تركت الاوضاع الاقتصادية الجديدة ظلالها ليس في الحركة الوطنية المصرية وحسب. بل في الحركة القومية التي كانت بذورها قد بدأت تلقى التربة الصالحة في انحاء العالم العربي. وكانت النزعة القومية تتلمس طريقها في ظواهر مختلفة وكانت العثمانية اكثر النزعات وضوحا في اوساط الوطنيين المصريين امثال عبدالله فكري المتوفي سنة ١٨٨٩ وعبدالله بن النديم المتوفي ١٨٩٦ وابراهيم المويلحي ١٩٠٦ ومصطفى كامل ١٩٠٨، وانضم اليهم من غير المصريين جمال الدين الافغاني، الافغاني الاصل، وأحمد فارس الشدياق، وسليم تقلا مؤسس الاهرام من اللبنانيين، فيما ناوأها معظم الشآميين، وقسم من احرار العراقيين امثال فرنسيس المراش، وسليم سركيس

صاحب جريدة المشير، والشاعران جميل الزهاوي ومعروف الرصافي وعبد المحسن الكاظمي، واعتدل في امرها فرح انطون صاحب «الجامعة العثمانية»، وأديب اسحق صاحب جريدة مصر، وجرجي زيدان منشىء الهلال. وان كانت هذه الدراسة لا تتسع لتفصيل موقف هؤلاء جميعا، فاننا سنقصر بحثنا على ثلاثة نماذج هي في الواقع تيارات تلقي الضوء على تطور المفهوم القومي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ويمثل فرنسيس المراش التيار الرافض للتبعية العثمانية في كل اشكالها، المؤمن بان الديموقراطية في الأوطان، بما توفره من حريات، هي وحدها الكفيلة بتركيز الاستقرار القومي. أما اديب اسحق فكان يرى الخطر كل الخطر مصدره الاستعمار الاوروبي، وان الوقوف في وجه هذا الاستعمار يقتضي اقامة وحدة قومية في اطار الدولة العثمانية يكون اساسها الولاء للدولة العثمانية كمؤسسة دستورية. وهذا الموقف لا يختلف من حيث الغايات عن موقف كبار المصلحين الدينيين امثال الافغاني ومحمد عبدو وعبدالرحمن الكواكبي وغيرهم ممن اتخذوا الاصلاح سبيلاً إلى مقاومة الاستعمار، ولكن يخالفهم من حيث المبدأ القائل باعتماد الدين منطلقا للوحدة القومية المنشودة.

فرنسيس المراش

الحرية الاجتماعية، والعدالة الإنسانية، والصالح العام
١٨٣٦ ـ ١٨٧٣

ليس بين مفكري القرن التاسع عشر، في شرقنا العربي كله، من أولى الحرية هذا النصيب الاوفر من عمق التأمل كما فعل المراش. وحديثه عنها هو خلاصة فلسفته الاجتماعية في الاستقرار الكوني؛ فالحرية في نظر المراش مقياس الاستقرار الاجتماعي في الوطن الواحد، وميزان الاستقرار العالمي بين الاوطان.

والمراش هو الآخر كالطهطاوي تلميذ باريس، أقام فيها مدة، ووضع في وصف احوالها رسالته المعروفة «رحلة باريس»،وكتاباه غاية «الحق» و «مشهد الاحوال» المطبوعان في بيروت سنة ١٨٨١ هما خلاصة تأملاته في الكتب والناس، كتب الحكمة في الشرق، وكتب الفكر الفلسفي في الغرب، وخلاصة تأملاته في المجتمعات الشرقية الرازحة تحت نير العبودية، ومجتمعات الغرب الرافلة في حلل التقدم.

ولكن تأخر الشرق هو في نظر المراش مرحلي ليس له صفة الدوام، اذ لا بد للشعوب المستعبدة من الانتصار على عبوديتها في النهاية. وهذا الجانب التفاؤلي تراه موزعا في معظم ما تركه المراش من آثار؛ فهو في ديوانه «مرآة الحسناء» يخاطب الاوروبيين الذين كان معجبا بتقدمهم خطاب العاتب الناقد لتلك الغطرسة ازاء العرب، وهي غطرسة ان دلت على أمر فعلى جهل مطبق بتاريخ التطور الانساني. فأوروبا المعتزة بتاريخها المعاصر هي

مدينة في جانب كبير من هذا التاريخ الى ما قدمه العرب في عصور مدنيتهم الزاهرة:

حَتَّامَ تزرون يا افرنج بالعرب مهلا فلا خَيْرَ بِابْنٍ قد ذرى بأب
ان كان بالعلم جئتم تفخرون فمن معالم العرب كل العلم والأدب
تذكروا ما غنمتم يوم ندرتكم في أرض اندلس من تلكم الكتب

اما «غابة الحق» فهي قصة فلسفية ولئن كان الخيال قد بلغ مداه الابعد في طريقة اخراج هذه القصة، فان ذلك لا ينفي عنها واقعيتها الفلسفية. فمسرحها التاريخ الانساني، يستعرض فيها الكاتب دول الارض منذ البدء، فيراها في فجر تاريخها دولا عمرانية، استحالت من ثم دولا غازية فاتحة تتقاتل على حطام الدنيا، وتتناحر فيسلب القوي الضعيف.

ومن خلال هذه الرؤيا المزعجة التي يسودها الاغتصاب، ينفتح لبصير المراش بابٌ رحبٌ كتب على قنطرته (العقل يحكم)، ومن خلال هذا الباب يعاين برية فسيحة جدا، ويلوح له عن بعد بيرق يخفق وقد كتب عليه (العلم يغلب). وخلف هذا البيرق تزحف جيوش التمدن ممتطية متون الاختراعات العجيبة والمعارف الكاملة، وتخطر متموجة بانوار اسلحة الحكمة والعدل، متدرعة بدروع الحرية الانسانية. وامام هذه الجيوش الزاحفة، جيوش الحكمة والعدل والحرية تندحر ممالك الظلام ويعم السلام أقطار المسكونة، وينتصر ملك السلام على ملك العبودية بسلاح التعليم والتربية، فاذا بالظالم يرتد وجعه على رأسه، وعلى هامته يهبط ظلمه.

وخلاصة هذه القصة «الحلم» ان خير سجايا الانسان تكمن في محبته للسلم ونفوره من الحرب والخصومات. فبالسلامة تنمو الهيئة الاجتماعية، وبالثروة والمعارف والآداب تتسع دائرة التقدم وبالسلامة تخصب العقول وتعطى الارض غَلَتَّها، وتجود الفلاحة ويكثر الحصاد، وبالسلم تعمر البلاد والقرى، وتتسع التجارة التي يقوم عليها الاشتراك مع العالم كافة، وبالحرب

تنقطع الشعوب عن مشاركة بعضها بعضا. تلك هي خلاصة القصة، وهي ان دلت على أمر فعلى سعة افق في التطلع المستقبلي لما ستؤول اليه المجتمعات الانسانية في تطورها وعلائقها الاجتماعية عندما تعقد على احكام العقل. ولكن ما يهمنا الآن من وجهة النظر القومي والاممي هو التركيز على مفهوم الحرية، والحدود التي تقف عندها لتكون منتجة ومفيدة، وسبل استخدامها من قبل الجماعات لتكون عونا للأوطان في تحررها، وفي تعايشها المستقر. فليست هنالك حرية مطلقة في الكون لا للانسان ولا لسائر الأنواع، فجميع الكائنات مرتبطة بخدمة بعضها وهي بالتالي مقيدة بعبودية بعضها بما تدعو اليه الضرورة وما تتطلبه الفائدة. واذا باتت العبودية غريبة عن الفائدة أو مضرة بالصالح العام، فالاجتهاد يقول بابطالها ولو عن طريق القوة اذا اقتضى الامر: «وبناء على ذلك عندما نظرنا دولة الاستعباد تتداخل ما بين شعوبنا تحت طرق مختلفة، حيثما لا ينجم عن هذا التداخل سوى الاضرار بهم، وافساد طبائعهم السليمة، نهضنا حالا ضدها وسطونا عليها سطوة الاسكندر على داريوس...».

وهكذا نجد المراش يقول بالثورة اذا قيدت الحريات دونما فائدة عامة. أما اذا قيدت الحرية في سبيل السلامة العامة وفائدة الجماعة، فقيدها مستحب بل ضروري واجب: «فالإنسان اذا كان متعبدا لأحكام دولة التمدن والصلاح يكون داخلا في حقيقته الحرية التي تتطلبها الواجبات الانسانية... لان اعتناق الانسان واجباته لا يُدْعَى عبودية».

وهكذا فان الحرية مقيدة بالصالح العام في نطاق الجماعة، كما انها مقيدة باحكام العقل في نطاق التصرف الفردي، والعَقْلُ المتبصر في الحالين هو الحكَم. والمراش يفرق بين الحرية الادبية والحرية الطبيعية. فالأولى اجتماعية، انسانية، فيما الثانية فردية أنانية يجب تشذيبها وتَعْرِيَتُها مما يخالطها من النزوات والاوهام والهواجس. وصقل هذه الحرية الشخصية ضروري عن

طريق التثقيف، لان اطلاق الحرية الطبيعية دون تحديد لنزواتها مُضِرٌّ لملكة التمدن والصلاح وموقع البلبال والوبال بين الرعايا.

والمراش يولي الصالح العام كامل اهتماماته، لانه هو المنطلق وهو الغاية والمبتدأ والنهاية: «ان أهم دواعي السياسة وأعظم بواعثها هو النظر الدائم الى الصالح العام وتواصل السهر عليه، بحيث مهما أتقنت السياسة نظامها وأحكمته، ولم تلتفت الى هذا الصالح أو تغافلت عنه، فلا تعتبر الا كمساعدة على نثر عقد الهيئة الاجتماعية».

وأولى مقومات هذا الصالح العام حالة الاستواء، أي اعتبار المجتمع وحدة متداخلة متكاملة لا تفاضل قانونيا بين افراده او طبقاته بدافع الحرفة أو المال او النسب. وهذا وحده من شأنه أن يعلي الشعور بالانتماء القومي وكُلُّ تَمايُزٍ لا يستند إلى كفاءة هو الغربة في الوطن:

«ان اعظم المقومات لصحة السياسة واقامة الحق هو مجرى شرائعها متساوية على كل أبنائها بدون أدنى امتياز بين الاشخاص او تفريق بين الاحوال... بل معاملة الجميع على حد سواء كيلا يقع خلل في نظام الحق، لان كل فئة من الناس لها منزلة في طريق السياسة تستدعي النظر اليها. فكما ان العظماء والاغنياء هم القوة الواصلة. كذلك الصغار والفقراء هم الآلة الموصلة، فلولا يد الصغير لم يطل ساعد الكبير. ولولا تعب ذوي الفاقة لم تسهل متاجر ارباب الغنى، ولم تحرس اموالهم. ولم تقم قصورهم العالية وسرادقهم المشيدة».

ولكن حالة الاستواء هذه لا تتم عفوا. لأن طبيعة الانسان لا تألفها الا بعد الاهتداء اليها، وسبيل الاهتداء الممارسة وتثقيف العقل: «فاذا فحص الجوهر الانساني من حيث فطرته الاولى وأصله الطبيعي. انما يشاهد لا معا بكل الصفات الساذجة والخصال البسيطة حسبما تتبين ذلك من كل انسان يتربى منفردا عن ازدحامات عالم المخالطة... غير ان كثرة تقلبات الاحوال

والأجيال تأدت به الى ان يفقد كل اطوار تلك الفطرة الاولى ويصير من أشرس المخلوقات وأوحشها. ومن ثم لم يعد الانسان قادرا على الدخول إلى دائرة التمدن الذي يطلب سذاجة الصفات وسلامة الطباع الاّ اذا كان متزينا بتثقيف العقل الذي يعتبر كآلة عظيمة، بها يمكن لكل من البشر ان يسترجع الى طبيعته ما افقدها التوحش... ».

ولا نعجب من تركيز المراش على التثقيف الاجتماعي والتثقيف العلمي، لان الأول في نظره هو الذي يبعد الانسان عن دناءة السلوك، فيما يوجه التثقيف العلمي الذهن البشري الى هتك اسرار الطبيعة لاكتشاف غوامضها، ومعرفة نسبة كل من موادها الى غيره ومُعَايَنَة عجائب نموها وماهية جوهرها، وكيفية الافادة من انتاجها فيبتعد عن المنكرات لانشغاله بما هو ارقى من مشكلات هذا الكون: «وكيف يرتضي بعمل المنكرات حينما تكون الكيمياء مقدمة له مشكلاتها وطارحة عليه غوامضها... وكيف يسمح لأمياله ان تسرح في عالم الشرور والمعاصي حينما تكون الجغرافيا سارحة به على ظهر الكرة، هذه الارضية المملوءة من عجائب الخليقة وغرائب الحوادث... وكيف لا يبدل الاعمال الرديئة بالصالحة عندما يكشف له التاريخ حجب الاجيال الغابرة، ويطلعه على كثيرين من البشر الذين كانت اعمالهم سببا لاحوالهم إن رديئة فرديئة او صالحة فصالحة؟ ويظهر له كثير من الناس الذين بواسطة سمو افعالهم قد بلغوا اسمى المراتب وأعلى المنازل، وكم وكم من الناس الذين بواسطة دناءة افعالهم قد هبطوا الى الحضيض، لا بل يظهر له ان كثيراً من الممالك العظيمة القوة والراسخة الاركان قد افضت بها قبائح السلوك إلى الاضمحلال والملاشاة، وكثيرا من الولايات الصغيرة قد آلت بها قوة الاطوار الحميدة الى الاتساع والامتداد ورفعتها الى سماء المجد والكرامة... وخاصة يظهر له ان افعال الخشونة والتوحش ليس كانت تبدد الممالك وتستأصل الملوك فقط، بل كانت ايضا تُشَتِّتُ العباد وتهدم البلاد مهما كانت حصينة وغنية...... وبالإجمال نقول: ان العلم هو الفاعل الاعظم

لتثقيف العقل والمروّض الاكبر لجماح الطبائع والسبب الاهم لتشييد التمدن... ».

وليس هنالك مجال للتردد في الحكم على المراش انه كان يقرن فضيلة العلم بفضيلة الاخلاق وفضيلة العمل؛ وكلمة ثقافة وتثقيف كانت تعني عنده هاتين الفضيلتين متداخلتين، والتثقيف هو الحصانة الدائمة للصالح العام، وبدونه لا يمكن درء الاستبداد والانتهازية والفوضى الاخلاقية والسياسية. وهذا التثقيف لا يتم الا بالتروض في العلوم والفنون والمعارف الادبية والانسانية، واذا ما تم ذلك خلق في المواطن القلب النقي والروح المستقيمة، وبات نافرا من كل ما يشين الجوهر الانساني، وبات مدركا لحقوقه ادراكا عميقا، فلا يستهين بها ولا يتركها لقمة سائغة لطمع الطامعين وعبث العابثين.

والتثقيف الذي يقصده المراش تثقيف الامة لا تثقيف طبقة دون أخرى، ويقوم على تشييد المدارس وترقية الناجحين على قدر الاستحقاق. وبهذا التثقيف تذلل المصاعب التي تعترض طريق البناء القومي، فتقوى التجارة، وتتوسع الصناعة، وتكثر الاختراعات وينتشر الامن ويرتفع الجور عن الفلاح، وبه تتأمن حماية المتاع وصيانة الاعمار ووقاية الأرواح، وعندها لا بد ان تطلق الاموال من عقالها، ويكون اطلاقها مفيداً في حق العامل وحق رب العمل على حد سواء.

وهكذا نجد أنفسنا مع المراش أمام مفهوم جديد للوطنية والقومية قوامه التثقيف الوطني العام الذي اشتد الالحاح عليه فيما بعد عند مفكرين كبار أمثال الشميل والريحاني. ويظهر لنا ذلك بوضوح في تفريقهم بين الثورة والفتنة. فالثورة كانت تعني عند هذين المجددين ازالة القديم مع امكانية ايجاد البديل، والبديل يقتضي الاستنارة بهدى العقل كما يستلزم وجود الطليعة القادرة على الافادة من احكامه. فالدكتور شبلي الشميل يعيد السبب في فشل الثورة العثمانية الى عدم اشتراك الامة فيها اشتراكا محسوسا: «فثورتنا حتى الآن ثورة عسكرية اقتصر فيها التغيير على صورة الهيئة

الحاكمة، فلم تغير شيئا من اخلاقنا. ولم تتصل الى علومنا وصناعتنا وتجارتنا ... ».

لقد كان الشميل مفكرا واقعيا ماديا في واقعيته، ولكن كثيراً مما دعا اليه كانت جذوره موجودة في آثار المراش التي صبغت باسلوب خيالي. فهو مثله يدعو الى الثورة اذا انتهكت الحرية لغير الفائدة العامة. ومثله كان يعتقد ان الثورات الحقيقية هي من صنع الشعوب لا من صنع الحكام. ولكي تكون الثورات من صنع الجمهور لا بد لها من التسلح بالوعي الجماهيري العام. ثم هو كالمراش لا يجيز الثورة الا اذا لم يكن هنالك سبيل آخر غير سبيلها: « فالاجتماع لا بُدَّ له في بعض الاحوال من ثورة تخلصه من خطر الهلاك. ويلزم ان تكون الثورة صادرة عن استعداد باطن كانها اتفاق خفي بين أعضائه، موافقه لأمياله، أي أن تكون عبارة عن صوت الشعب لكي تكون قانونية، والا انقلبت شرا عليه. والثورة التي تكون كذلك هي ثورة لا تغلب ولا تقاوم، لانها ليست من افعال الآحاد. بل هي عبارة عن تخلص الجسم كله مما ثقلت وطأته عليه تخلصا طبيعيا قانونيا .. ».

ان هذا المنظار الجديد بات مع الايام اساساً لكل نزعة قومية رائدة، فلا قومية بدون علم، والعلم في الامة، والسيادة لمستقبل الامم كما يقول الشميل: « فمن يوم خطت اوروبا خطاها في سبيل العلم الحقيقي، واخذ ظل الاوهام يتقلص من العقول، صار الامل كبيرا بسرعة الإرتقاء. ولا نريد بهذا القول انها على وشك بلوغ الغاية القصوى فيه، وانما هي اليوم في فجر النهضة الحقيقية. ولا ريب في انها ستكون الاولى في الاستفادة، وسيكون شأنها شأن المنارة التي ستضيء بها العمران في العالم أجمع لسهولة ارتباط بعضه ببعض، وسيطرة بعضه على بعض، بفضل مكتشفات العلم ومخترعات الصناعة، وأول خطوة في هذا السبيل ستكون تأييد سيادة الامم سيادة حقيقية وسقوط سيادة الملوك ».

ان القومية الحقيقية مرتبطة بالامة، وكل فصل بينهما يؤول الى الخطر.

لا بد للأمة ، لكي تبقى هي المصدر الثابت لكل تقدم ، من التثقيف العام ، التثقيف الوطني ، والا بقيت القومية مجرد شكل خاو من كل محتوى وكل مضمون. وعند الشميل مباحث جادة في هذا المضمار ، وحكومات الشرق ساعدت في فساد اخلاق الرعية يوم اهملت تعليم الرعايا ، وتنكرت لحقها الطبيعي في أن تحكم بقوانين وليس بارادات فوقية: « فمن عهد أبقراط الى اليوم ، بين حكومات المغرب وحكومات المشرق. أن تلك تحكمها شرائعها ، وهذه تحكمها ملوك. وان تعدَّلت الأحكام في بعض ممالك الشرق اليوم فما تعديلها الا صورة لا معنى. فان ملوك الشرق ما زالوا فوق شرائعهم ، فاماتت حكوماتهم من الامة عواطف الشهامة والاقدام بما ثقلت على كواهلهم من الاذلال وسائر ما يجر اليه الاستبداد ، وقوت فيه كل الصفات الدنيئة الهادمة لصروح الاجتماع بما أخمدت من قوى العقل باطفائها نور العلم ».

وما دام الامر كذلك فلا يمكن أن ينتظر رقي حكومة في شرقنا العربي ، لأن ارتقاء الحكومات رهن بارتقاء الامم ، وهذا معنى القول كما تكونوا يولى عليكم: « ان من ينتظر الاصلاح من أية حكومة كانت ، يجهل ، ولا شك ، تاريخ نشوء الامم والعمران. وها إن التاريخ أمامنا يعلمنا ، أن الحكومات في كل زمان ومكان ، هي آخر من يذعن للاصلاح اذا لم تقم العقبات في سبيله. وهل بلغت أمم اوروبا مبلغها من التمدن اليوم بفضل حكوماتها؟ لا لعمري انها بلغته ولا تزال مجدة فيه بفضل تألبها واتحاد كلمتها ورفع الرؤوس المطأطأة وتقويم الظهور المقوسة والمشي على الأقدام لا الزحف على الرُكب... ».

ان هذا الموقف من التعليم ونشر الثقافة الذي ركز عليه المراش والشميل وغيرهما من بناة النهضة في القرن التاسع عشر كان في صميم الحياة القومية. ولا نستطيع ان نعي هذا الدور بوضوح الا إذا اطلعنا على ما كان للتعليم من اثر كبير في نهضات الامم الاوروبية ، فالقومية الانكليزية رعت بما فيه الكفاية جوانب الفكر الوطني منذ بداية القرن السابع عشر ، ولم تكن نهضة

فرنسا في زمن لويس الرابع عشر خلوا من العناية بامور الثقافة والفكر، فقد تميزت هذه النهضة بالعناية بالفرد وتنشئته عن طريق التعليم وطريق الادب الذي عرف الاتجاه الكلاسيكي القائم على تحكيم العقل، والعودة الى بعث التراث اليوناني والتراث الروماني في شتى مجالات المعرفة.

وان ظلت نهضة القرن السابع عشر الفكرية محدودة الاطار، محصورة في نطاق الطبقة الارستقراطية ، فان الثورة الفرنسية وسَّعت قاعدة التثقيف الشعبي لتطال جميع افراد الطبقة الوسطى التي قامت عليها الثورة.[١] فاقرت في زمن مبكر من تاريخها مبدأ التعليم الابتدائي الالزامي المجاني وانشأت المدارس المركزية للتعليم الثانوي، ودار المعلمين، وجددت الكولج ده فرانس التي انشأها لويس الرابع عشر، ومدرسة البولتيكنيك، ودار الوثائق الوطنية. وكانت هذه المؤسسات، الى جانب وسائل التثقيف الاخرى، من العوامل الهامة في ايجاد الوطن الفرنسي والوطنية الفرنسية بمعناها العصري، واعطت فرنسا تقاليدها المعروفة في العمل السياسي. لا بل ان الثورة الفرنسية نفسها كانت وليدة الانقلاب الفكري الذي عرفته اوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لان حقل الافكار الذي نجده زاهرا في

---

(١) تعتبر الثورة الفرنسية الانتفاضة البورجوازية الثالثة في فرنسا ضد الاقطاعية وتميزت هذه الثورة بطابعها النضالي الذي لا يعرف المساومة لتوطيد القوة الاقتصادية والسياسية للطبقة الثالثة، وكان من ابرز تعاليمها: ١- الايمان بالتقدم المستمر، ٢- عبادة العقل والعلم، ٣- الانتقاد الذي لا هوادة فيه للمجتمع القديم المتمثل بالحكم المطلق وسيطرة الكنيسة والدين، ٤- الدعوة الى الحرية الفردية. فقد انتقد المنورون الفرنسيون الانظمة المطلقة، وظلمة العصور الوسطى ورجعية الديانة. وكان سلاحهم الفكري في ذلك العلوم الطبيعية والفلسفة والأدب والمسرح والرسم. وتميزت مفاهيمهم الجمالية بالاعتماد على الصفات الحسية والمادية للمفاهيم الانكليزية وفي الادب والفن، ووضعهم الفن والادب في خدمة النضال السياسي (راجع: م اوفسيانيكو وزسميرنوما: موجز تاريخ النظريات الجمالية،تعريب باسم السقا،دار الفارابي بيروت ١٩٧٥، الفصل ب،عصر التنوير الفرنسي- القرن الثامن عشر ص- ١٤٠- ١٥٨).

دور من الادوار فان جذوره تمتد الى عصور سبقته وبمدى طويل[1].

وان ما رأيناه في أوروبا من العناية بالتثقيف العام مع نشوء القوميات. عدنا نراه مع يقظة بلدان العالم الثالث منذ نهاية الربع الثاني من القرن العشرين. فما ان بدأت هذه البلدان تتخلص من براثن الاستعمار، حتى بدأت تولي التعليم جانبا كبيرا من اهتماماتها، وكان هذا التعليم الرسمي يزداد باضطراد، واخذت الميزانيات الخاصة بالتعليم والتوجيه التربوي تتضاعف مع تطور المنحى القومي والحاجات الاقتصادية للبلاد. وبذلك يكون فكر القرن التاسع عشر سباقا في هذا المجال، وما رأيناه من اهتمام بالتعليم في القرن العشرين كانت جذور الدعوة اليه قوية في القرن التاسع عشر مع رواد النهضة الحديثة.

---

(١) قامت الثورة على انقاض الملكية المطلقة التي أرسى قواعدها لويس الرابع عشر. وقام الحكم المطلق على معادلة التوازن بين البورجوازية والاقطاع، حيث اختلطت مصالح الأمراء بمصالح البورجوازيين. وتميز هذا الحكم بمبدأ الديكتاتورية العامة في مجالات الحياة جميعها، ابتداءً من الاقتصاد وانتهاء بحرية التفكير. وانتشر في هذا العهد الاتجاه العقلاني في الفلسفة الذي مثله رينه: ديكارت ١٥٩٦- ١٦٥٠.

أديب إسحق

بواكير التعريف العلمي بالأمّة والقوميّة والوطنيّة

١٨٥٦ - ١٨٨٥

تميز عصر النهضة بتعدد المواقف القومية والاتجاهات الفكرية حول مفهوم الوطن والامة. وكان للادوار التاريخية، وطبيعة العمل، والمزاج الشخصي أحيانا أثر قوي في تحديد هذه الاتجاهات. فانصرف زيدان الى بعث التراث العربي على صفحات مجلته الهلال، ونجح في اصدار سلسلة من تاريخ الادب العربي في عصوره المختلفة، وتاريخ التمدن الاسلامي، وكانت قصصه المعروفة في تاريخ العرب والاسلام منهلا ثرا للتثقيف التاريخي الشعبي. وانصرف الشدياق والشيخ ناصيف وابنه ابراهيم الى احياء اللغة، وتسقط اخطائها الشائعة في الكتب والمجلات والجرائد، ووضع النماذج الاسلوبية لسلامة التركيب، فيما انصرف المعلم بطرس البستاني ومن بعده ابنه سليم الى وضع الموسوعات في جملة ما تركاه من اعمالهما الاجتماعية وتوجيهاتهما الاصلاحيـة، واتخذ الشيخ محمد عبدو من التربية والتعليم طريقة نحو الاصلاح، وشغل قاسم امين بتحرير المرأة لا سيما المرأة المصرية، وجعل من هذا التحرير قضية قومية ترتبط بكيان الوطن ككل.

اما اديب اسحق فكان قوميا ثائراً، وصحافيا موزع الاهتمامات موزع النشاط، ومقارعا لا يهاب. ولعل تكوينه البيئي كان من أهم العوامل في تحديد اتجاهه القومي، فهو شآمي المولد، لبناني المنشأ، مصري الاقامة والهوى. قضى حياته يخاصم عبوديتين: عبودية الطائفة وعبودية المدنية الزائفة، ونصب نفسه سيفا مسلطا على الخمول والخاملين، وصوتا مناديا

بتعظيم العقل، وكان من اعظم المنادين بالحرية والاستقلال الوطني، سواء في مقالاته وخطبه ام في ترجماته وعمله المسرحي مع صديقه مارون النقاش.

زاول العمل الصحفي في سن مبكرة، فكان محررا لجريدة التقدم البيروتية وهو في السابعة عشرة من عمره، وتعرف خلال عمله الصحفي على عدد من رجالات الجمعية السورية في بيروت، وترأس جمعية «زهرة الاداب»، والقى في ندواتها اولى محاضراته حول التعصب والتسامح. ولما ارتحل الى مصر سنة ١٨٧٦ التقى بالشيخ جمال الدين الافغاني وكان من أشد المقربين اليه وشاركه جانبا كبيرا من افكاره. واصدر في القاهرة صحيفته الاسبوعية «مصر» ثم صحيفة «التجارة» اللتين كانتا منبرا للافكار الداعية الى الحرية. ولما اضطرته الاحداث السياسية الى الفرار رحل الى باريس حيث عاود هنالك اصدار جريدة «القاهرة» متوجا اولى نشراتها بهذه العبارة: «ما تغيرت الحقيقة بتغير الاسم بل هي مصر خادمة مصر».

وفي باريس كتب أديب اسحق بالفرنسية والعربية مشهرا بما يطبخ للشرق من مؤامرات، ووسع اتصالاته باعلام السياسة والفكر والأدب شارحا لهم وضع بلاده، وكانت مقالاته واحاديثه تصب على مظالم الغربيين في الشرق «فمن كل الجهات تمتد ايدي الأجانب الى الشرق، والبعض يأتون بداوفع انسانية والآخرُ بدعوى المدنية والانسانية كما يزعمون».

ولما عاد الى بيروت كانت له مع اليسوعيين معركة حول التعليم الالزامي ومجانية التعليم، ولما استقرت الاحوال في مصر عاد اليها حاملا معه جريدته «مصر» ولكن اقامته في مصر كانت قصيرة هذه المرة، إذ إنه عاد الى لبنان اثر قيام الثورة العرابية ليموت في احدى مصابغ حدث بيروت، وهو لم يتجاوز التاسعة والعشرين من العمر. «وهكذا جمع الموت أخيرا بين أديب اسحق والشدياق في خراج قرية واحدة بعد ان عاشا مهاجرين اعرابيين، ثم ناما تحت السماء التي أوحت لهما من أدب وحرية فكر»[١].

---

(١) مارون عبود- رواد النهضة الادبية.

ولا يتسع المقام للتوقف عند مختلف الجوانب التي تناولها أديب اسحق في مقالاته وخطبه، وما تضمنته من فكر نيِّر في الشؤون الوطنية القومية. ولا عجب فهي وليدة عصر متفجر بالنباهة والعلم والثورات من كل نوع؛ عصر الشدياق، واليازجيين، والاسير والاحدب، والشميل، وصروف، وزيدان، والافغاني ومحمد عبدو[1]. وقد كان أديب اسحق واحداً من المع أعلام الفكر في عصره ومن كبار الداعين الى اشتراك الامة عن طريق مفكريها بالسياسة، لكي لا يبقى العمل بها حكرا على التقليديين من الحكام. فاشتراك الشعب فيما يخصه حق طبيعي وواجب في الوقت نفسه: «فمن حقوق الانسان الطبيعية بل من واجباته ان ينظر فيما يمسه وما يحيط به من الامور الدنيوية والأحوال الاجتماعية».

وأديب اسحق كان من طليعة الداعين في الشرق إلى انزال الفلسفة من ابراجها العاجية. لتصبح أداة كفاحية. تسهم في تطوير المجتمع وتخليصه من الخرافات والرموز. ولا يجوز لأصحابها الاكتفاء بالنظر في الحقائق الانسانية في صورها المطلقة. بل النزول بها الى الشعب ليتعلم منهم المعارف الدانية: «فقد ازف الوقت الذي يخرج فيه عن صفة الانسانية من لم يكن عارفا بكل ما اكتشفه عقل الانسان». فلا يجوز تبعا لذلك أن تبقى علوم الفلسفة منحصرة في المعلومات الانسانية المطلقة. بل عليها ان تتجاوز هذا النطاق الى هيئة الاجتماع فتعمل على تغييره. واذا ظلت الفلسفة محافظة على نظامها الكلاسيكي الانساني المطلق. فهذا يعني بشكل او بآخر تقوية الامتياز الارستقراطي القبيح. ومن هنا كانت دعوته الى الكتاب ليكونوا مكافحين مناضلين، لأن من واجباتهم قيادة شعوبهم الى جنة الحرية وتخليصهم من ثقل غلائل العادات وقيود القوانين الفاسدة.

ولئن كانت خطب أديب اسحق ومقالاته في الاصلاح والحرية والثورة

---

(١) ترك اديب اسحق آثارا طبع اكثرها في مجموعة الدرر، بيروت ١٩٠٩، واليها كانت اكثر عودتنا في هذه الدراسة.

ترتدي طابع الانفعالية والخطابية المؤثرة في معظم الاحيان، فان حديثه عن الامة والقومية والوطنية يرتدي طابع الموضوعية الآخذة بمعطيات العلم. وهو في هذه الناحية مطور لكثير من الأفكار التي نادى بها الطهطاوي من قبل، ونحن لا نفارق الحقيقة اذا ذهبنا الى ان أديب اسحق كان السباق الى انزال هذه المفاهيم في موضوعات مستقلة، واعطائها التعاريف المحددة: «فالامة والجيل من كل حيّ ومن الرجل قومه. وفي عرف اهل السياسة الجماعة المتجنسة جنسا واحدا الخاضعة لقانون واحد. وليس المراد بوحدة الجنس التوفيق بين الانساب لتعذر ذلك فيها، ولما طرأ على أنساب الناس ولا سيما الحضر من المفاسد الكثيرة ناشئة من تخالط اقوام مختلفة أنسابهم، وتوالي الحروب والغارات، وتوطن بعض الفاتحين فتوحهم وتزوجهم في اهلها الى غير ذلك مما جهلت به الاحساب، والا ما حفظ بمناعة اهله عن ان يدانيهم فاتح غريب وهو قليل لا يقاس عليه»[١].

ولعل أهم ما يستوقفنا في هذا التعريف للامة، بالاضافة الى نفي أديب اسحق للعامل السلالي، هذا التميز المتعمد في تحديد الامة من وجهة نظر علماء الاجتماع وعلماء السياسة. فالامة في نظر علماء الاجتماع هي القوم او هي الجماعة المستقرة على ارض ثابتة ثم عليها تفاعل الاجيال عبر عصور متطاولة. أو هي كما يقول سدني هربرت Sydny Herbert حشد اجتماعي يرتبط فيه اعضاؤه بوعي يشعرون فيه انهم من نوع واحد، وينبثق هذا الوعي من تقاليد يدعو اليها ما للحشد من ماض تاريخي، كما يتصل هذا الوعي اتصالا مباشرا بوطن محدود»[٢].

ولكن الاستقرار الطبيعي الذي يكوّن الامة لا بد له لكي يصبح قومية من الولاء السياسي المتمثل في التنظيم الارادي للطبقة الاجتماعية والاقتصادية القائدة. فهذه الطبقة هي التي تعي مصالحها وعيا لا يتناقض مع

---

(١) الدرر، ص ٧٦.

(٢) القومية- النص الانكليزي ص ٣٧.

مصالح الامة، وكلما كانت المراعاة لمصالح الغالبية اكثر شمولا كان الانصهار بين العناصر أقوى وأشد.

وفي العصر الحديث كانت الولايات المتحدة الاميركية المثل الحي على انصهار مجموعات وافراد من قوميات مختلفة في القومية الاميركية. ولا نستبعد ان يكون اديب اسحق استند الى التجربة الاميركية ليثبت ان الولاء السياسي العثماني قابل، اذا توفرت له الشروط، ان يكون عاملا في صهر القوميات المختلفة الداخلة فيها ولذا تراه، وهو المنافح عن العرب في كل اقطارهم، يعتبر ان سكان البلاد العثمانية يشكلون في مجموعهم امة بحكم ولائهم السياسي العثماني سواء اكانوا في أوروبا او اسيا، وسواء كانوا تركا ام عربا او تترا. فهم «كالجنس الاميركاني لسكان الولايات المتحدة سواء اكانوا انكليزا أم فرنسويين أو اسبانيين أو أميركانيين أصلاء».

واكتفاء أديب اسحق بالمثال الامريكي والاسترالي وحدهما بالاضافة الى مالطا، يؤكد الدليل على توق هذه الأقوام العثمانية الى العيش في لا مركزيات ديموقراطية تمارس فيها القوميات كيانها الذاتي. ولعل هذا الولاء السياسي هو الذي دفع اديب اسحق الى اسقاط اللغة من العوامل الضرورية لوحدة الامة، فكانت الامة عنده: «الجماعة من الناس تتجنس جنسا واحدا أي تتسم بسمة واحدة على اختلاف اصولها ولغاتها وتتعارف باسم تنتسب اليه وتدافع عنه». وهذا ما نراه قريبا من مفهوم صديقه الشيخ الافغاني، مع فارق رئيس، وهو أن الافغاني بنى الامة على اساس رابطة الدين فيما بناها أديب اسحق على رابطة الولاء السياسي للدولة العثمانية.

ولا يبعد ان يكون أديب اسحق قد وجد في هذا الولاء سدا في وجه السيطرة الاستعمارية الاوروبية، كما انه كان يأمل في ان يستولي رواد الاصلاح السياسي على سدة الحكم في الاستانة، فيكون انضواء الشعوب العربية تحت لواء هذا الاصلاح خير ضامن للوحدة في وجه الاستعمار.

والامر الثابت أيضاً هو أن أديب اسحق قد استخدم مصطلح الامة

بمعنى الدولة التي يمكن ان تجمع بين الاوطان المتباعدة جغرافيا كما هي حال الأوطان العربية .فالامة عنده يمكن أن تكون موزعة في عدة اوطان: « والوطن هو المسكن يقيمَ فيه الانسان ، وفي عرفهم البلاد يوطنها سواد الامة الاعظم ويتوالدون فيها ، ولا يشترط فيه مساحة بدرجات معينة ، واقليم واحد بتخوم معروفة ، وانما تعريفه ما ذكر من توطن معظم الامة به... وان الوطن انما هو خير وجوه الوحدة لامتناع الخلاف والنزاع فيه ».

ولكن أديب اسحق يحرص في الحالين على أن يربط كيان الامة الدولة ، وكيان الوطن بحقوق وواجبات سياسية واضحة ، اساسها الحرية والديموقراطية : « والوطن في اللغة محل الانسان مطلقا.. وهو عند أهل السياسة مكانك الذي تنسب اليه ، ويُحفظ حقُّك فيه ، ويُعلم حقُّك عليه ، وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك ، ومن أقوالهم فيه لا وطن الاّ مع الحرية ، وقال لا بروبير الحكيم الفرنسي لا وطن في حالة الاستبداد .

وكان حدّ الوطن عند قدماء الرومانيين: المكان الذي للمرء حقوق وواجبات سياسية ، وهذا الحد الروماني الأخير لا ينقض قولهم لا وطن الامع الحرية ، بل هما سيان. فان الحرية إن وجدت فلا بد معها من الواجب والحق وهما شعار الأوطان التي تفتدى بالاموال والابدان ، وتقدّم على الاهل والخلان ، ويبلغ حبها في النفوس الزكية مقام الوجد والهيمان. أما السكن الذي لا حق فيه للساكن ، ولا هو آمن على المال والروح ، فغاية القول في تعريفه انه مأوى العاجز ومستقر من لم يجد غيره سبيلا ».

والوطن عند أديب اسحق هو الاستقرار على ارض ثابتة قبل كل شيء ، وعليها ، وبها ، ومن خلالها يتم التفاعل الانساني الذي يشكل الكيان الحقيقي للوطن والوطنية. فتراه يقلب الوجوه ، ويشخص العوامل التي تدفع الى حب الوطن ، ويعطي لكل من هذه العوامل حقه ، ولكنه يستقر على الاساس المادي الذي هو الأرض فيقول: « وقد اختلف في سبب حب الوطن ، فقيل فيه الالفة ، فان الانسان اذا الف شيئا أحبه . وأجيب بأنه قد يخرج الانسان

من وطنه صغيرا فينبت في آخر ، ولا ينسى مع ذلك حب وطنه ، وقيل إن حب السكان يورث حب المكان كما قيل:

وما حب الديار يهيج وجدي ولكن حب من سكن الديارا

وأجيب بأنه قد ينتقل الانسان عن وطنه بمعظم اهله واصدقائه ولا ينفك مؤثرا وطنه . وعندنا ان ياء الاضافة في قولي وطني هي السبب في حبي لوطني كما ان ياء النسبة في قولنا فرنسوي هي السبب في حب الفرنسوي لامته فتأمله . فلله من ياءين ياء النسبة وياء الاضافة تدعوان الىفضيلتين: حب الامة وحب الوطن ».

وهكذا توصل اديب اسحق ، وفي ظروف تاريخية بالغة التعقيد الى اكتشاف عوامل التشكل الوطني وقوامها الانسان والأرض والتي ما زالت حتى ايامنا محافظة على صحتها . فالتباعد الجغرافي مع انتفاء وسائل المواصلات لتبادل المنتجات، الاقتصادية خلقت أوطاناً متمايزة في تقاليدها وعاداتها وطرق عيشها وتوجهاتها العاطفية ،ولم يكن فيالماضي المشترك لهذه الاوطان ما هو باد للعيان عند الجمهرة الواسعة من الناس ، ولم تكن الوسائل الثقافية قد بلغت حدا من التطور من شأنه ان يبعث التراث الحضاري والفكري والفني ، وينفض عن التاريخ غبار التفرقة . وها نحن اليوم في اواخر النصف الثاني من القرن العشرين ، وقد بلغ النزوع القومي عندنا درجة متقدمة ، ما زلنا في بداية الطريق نحو اكتشاف السبل لاعادة اللحمة بين هذه الأوطان ، وتوحيد مطامحها ، والتأكيد على تطلعها نحو المستقبل المشترك .

وان كنا لا نستغرب ان ينكر أديب اسحق الوحدة السلالية كشرط للوطنية والوعي القومي ، فاننا لا بدّ ان نسجل له هذا الوعي المبكر في اعتبار الدين قوة محركة نحو افاعيل الخير كالعدالة والحرية ومبادئ الاخلاق السامية . ولكن وحدة الدين عنده لم تكن شرطاً للوطنية والقومية ، وان بدت هذه الوحدة في ظروف تاريخية معينة وكأنها شرط لا بد منه . ولعل

الاعتبار الاول هو الذي وطّد الصداقة بين أديب اسحق والافغاني فظلا صديقي نضال وقاسيا معا النفي والتشريد، فقد وجدت بينهما المنطلقات، وفرّقت بينهما الغايات والوسائل.

ولم يكن خافيا على أديب اسحق ما للنضال المشترك من أثر قوي في تشكل القوميات وبعث الشعور القومي. وكان الشرق العربي في ايامه شرقا عربيا عثمانيا راكدا، يناهض قوميات أوروبية فتية ذات مطامع في الشرق بكامله، دونما تفريق بين اقليم وآخر، عثمانيا كان أو مصريا او كرديا او شاميا، ومن هنا كان هذا المفكر عثمانيا معتدلا وكانت عثمانيته قومية بمفهوم قومية الدولة.

ولا بدّ من قائل إننا نضفي على الرجل الفضفاض من الاثواب، ولكن من يعود إلى آثاره الادبية لا بدّ ان يلمح عنده عمق الثقافة وحسن الاطلاع على آداب العرب والغرب. ومقالاته السياسية باللغتين الفرنسية والعربية شاهدة على أنه كان مطلعا على تاريخ القوميات في الغرب عارفا بان السيطرة الانكليزية هي التي شحذت الروح القومي عند الفرنسيين في القرن الخامس عشر، وان هولندا اصبحت أمة بفضل مكافحتها لاسبانيا، وان القوميات الاوروبية مدينة في سرعة تكونها الى فتوحات نابوليون.فلم تكن عثمانية أديب اسحق عثمانية المتنفعين السائرين في ركاب الاقطاع، بل عثمانية يقظة متحررة تمد يدها الى أحرار سالونيك دون أن تخشى في ذلك بأساً.كما لم يجد غضاضة، وهو القومي المتطرف في عروبته في ان يسقط اللغة من العوامل المكونة للامة، وكان له من تاريخ اوروبا الحديث ما يقوي عنده هذه النزعة، فسويسرا الشديدة الاعتزاز بقوميتها يتكلّم اهلهابلغات ثلاث (الفرنسية والالمانية والايطالية) وكذلك الامر في بلجيكا وكندا التي يتكلم أهل كل منها بلغتين. فاذا نظرنا الى تحديد أديب اسحق للامة وجدناه يأخذ كامل الظروف المحيطة به بعين الاعتبار لا سيما الظروف السياسية المحدقة بالشرق في ذلك الحين.

فاديب اسحق الذي لم يهادن الاستبداد العثماني يوما في حياته ، ولم يغط له عورة،ظل أميناً لمبدأ الوحدة العثمانية في ظل نظام دستوري،وهذا الموقف لم يكن يخلو آنذاك من الروية والتبصر في زمن كان الاستعمار الانكليزي يتغلغل في حياة مصر السياسية والاقتصادية والثقافية ، وفي وقت كان النفوذ العثماني ضعيفا في مصره واديب اسحق في اتجاهه هذا يمثل نهجا سياسيا واضحا كان من أركانه جرجي زيدان، الذي جعل العثمنة نبراسا لمجلته الهلال في سنواتها الاولى، وفرح انطون صاحب مجلة الجامعة العثمانية التي حملت لواء الدعوة الى تحديث الدولة التي أصابها الهرم في كل مؤسساتها لا سيما مؤسساتها الثقافية[1].

وقد كان موقف هؤلاء يلتزم بمبدأ الحرية دونما تفريط بمبدأ الوحدة، وذلك على خلاف موقف سليم تقلا مؤسس الاهرام[2] المنحاز الى الدولة العثمانية دونما تحفظ ، وموقف الشدياق المفرط في الاندفاع نحو تعظيم الدولة العثمانية بجهازها الاستبدادي ومدح سلاطينها دونما رَوِيَّة مثال قوله في السلطان عبد العزيز:

سر حيث شئت من البلاد فلا ترى   الا النعيم وما اشتهاه الناظر.؟؟؟[3]

اما الموقف الثاني اي موقف المتطرفين الداعين الى الحرية والاستقلال التام عن الدولة العثمانية فلا نجد في الرد عليه افضل من نقد فارس نمر لفتح الله المراش ورزق الله حسون: « فهذان الحران الحلبيان اللذان فاقا الاقران بحب الحرية كما فاقا الاقران بمعانيها السحرية ومبانيها العسجدية، قضيا ردحا من الزمن يرسلان شعاع الحرية الى ابناء سوريا من قلب اعظم

---

(١) راجع: فرح أنطون ملحق مجلة السيدات والرجال ١٩٢٣؛ ص ١٤.

(٢) كان سليم تقلا يمثل اتجاه المفكرين المصريين الداعين للوحدة مع الدولة العثمانية على اساس تضامني وديني تحت شعار الخلافة الاسلامية،وفي طليعة هؤلاء مصطفى كامل وتوفيق البكري وجماعة الاصلاح الديني.

(٣) منتخبات الجوانب سنة ١٢٩٢ عدد ٣،ص ١٥٣.

عاصمتين اشتهرتا في اوروبا بالحرية والنظامات الدستورية (لندن وباريس) ولكنها مزجا بلاغتها بعلقم التفريق بين الترك والعرب فاصابا بايقاظ النفوس لطلب الحرية وأخطآ بتمزيق الجامعة العثمانية »[1].

ولن نغادر أديب اسحق قبل التعرف على وجهة نظره المبكرة في التوفيق بين حب الوطن، على ما في هذا الحب من انانية، وحب اوطان الغير، وهو ما نسميه في اصطلاح زماننا القومية والاممية. وأول ما نلحظه عند أديب في هذا المجال ذلك التفريق الواضح ما بين الامة ونظامها السياسي، فالأمة شيء ونظامها شيء آخر، فقد يكون النظام السياسي رجعيا او تقدميا تبعا للمعادلات التاريخية ومصلحة الطبقة الحاكمة، اما الامة فهي الينبوع الخَيِّر الدائم الحركة، حركة الشعب العامل. والشعوب متحابة بحكم تقسيم العمل وحاجاتها الى التعاون والاستقرار والتواصل الانساني، شأنها في ذلك شأن الافراد والجماعات في المجتمع الواحد. فحب الذات لا يتعارض مع حب الغير، والاغراق في الانانية مضر بمصلحة الافراد في المجتمع الواحد كما هو مضر بمصلحة الشعوب، واليك ما قاله في تفصيل ذلك: « ولرب قائل انك قد جعلت مصر الوطن والامة الانانية (حب الذات) وهي نقيصة، فكيف صح قياسك صدور الفضيلة عن نقيضها؟ وجوابه ان الفضيلة هي الدرجة الرفيعة في الفضل، والفضل ضد النقص،أما الانانية فهي نسبة لضمير المتكلم على غير قياس، وهي في عرفهم ايثار الانسان نفسه بما يراه خيرا سواء جنى بذلك على غيره خيرا ام شرا، وليس في حب الوطن شيء من ذلك كما ترى.

اما وجه كونها فضيلة،أي درجة رفيعة من الفضل،فهو لأنهما يقضيان على صاحبها بخدمة الارض التي يفتدى بخيراتها، والانسانية التي جعلته في جماعة من نوعه يعينونه على استحصال حاجاته، ويدفعون عنه اذى سائر الانواع. ولعلك لا ترض بهذا تعليلا فتقول: ان خدمة الانسانية والارض لا ينبغي ان تنحصر في جماعة من الانسان او في جهة من الارض وانما يجب ان

---

(١) من خطبة لفارس نمر نشرت في المقتطف،عدد ٣٦،ص ٢٥٨.

تكون عامة فيها. والجواب انه لما رأى الانسان من نفسه عجزا عن القيام بجميع حاجاته الطبيعية ودفع اذى سائر الحيوان تألف جماعة تفرّقت فيها تلك الحاجات ، فصار هذا زراعا، وهذا حاصداً، وذلك طاحنا، وذاك عاجنا، والآخر خابزا، وكل منهم في شأنه ساع. فلما كبرت هذه الجماعة عن أن يسعها قسم واحد من الارض تفرقت فيها، فصارت جماعات منفصل بعضها عن بعض حِسِّيا مع تواصلها بالنوعية، واقبلت كل جماعة منها على العمل في الارض التي اختارتها مقاما، استحصالا لحاجاتها، وأخذ كل من أهلها يعمل في ما ارتضاه لنفسه من الصناعات، ليعين بمصنوعه رفيقه، مستعينا بما يصنعه ذلك الرفيق. ولو حاول الانسان الاهتمام في جميع الارضين بجميع المهن والمشاغل لفني عمره ولم يأت لفائدة الاعانة والاستعانة، فتحصل الفائدة التامة في الجماعة، وينتهي ذلك الى حصولها في النوع لما بين الجماعات من علاقات انسانية. وهذا هو وجه الفضيلة في حب الامة وحب الوطن، فليرسمن اسمها على صفحات كل قلب، ليلهجن بذكرها لسان كل انسان فانما الانسان باصغريه القلب واللسان».

لقد كان أديب اسحق واحداً من رواد الفكر القومي ، تأثر بمفاهيم الاصلاح في الغرب والشرق، واعجب باعلام الفكر الاوروبي، لا سيما أعلام الفكر الثوري الفرنسي وتأثر بهم، كما تأثر بأفكار صديقه جمال الدين الافغاني وغَيْرته على الشرق، فنذر قلمه لمحاربة الاستبداد والملكية المطلقة والسيطرة الاجنبية والتعصب الطائفي المقيت، وسجل له تاريخ النهضة مواقف جد مشرّفة في كفاحه من أجل الزامية التعليم ومجانيته، ودعوته لتحرير المرأة.

فالقومية مرتبطة بانواع الملك ،وهذه مرتبطة باستعدادات الشعب ودرجة رقيه: «وما كان ملك بملائم لكل قطر، وما كل قطر صالح لكل ملك. فالجمهورية وهي حكومة الشعب بالشعب لا يحسن ان تكون في قوم قد تولاهم الجهل، والملكية الاستبدادية، وهي حكومة الشعب بواحد منه لا يصلح ان

تكون في قوم بلغوا من التمدن والمعرفة غاية نبيلة... لقد عرف الناس الآن شرور الاستبداد وترفعت نفوسهم بالعلم ، عن الرضى به وصار الامر شورى عند جميع الدول المتمدنة، ان صحت تسمية الدولة المستبدة مطلقا بدولة متمدنة ».

ان القومية تزداد رسوخا كلما اتيح للشعب ان يحكم نفسه بنفسه، ومثل هذا الحكم يقتضي ان تتسلح نفوس اهله الذي « يزيل اثار التعصب من افكار الجاهلين فنكون جميعا أمة واحدة لا تتعصب الاَّ لوطنها، ولا تطلب الا صيانته، وتنقش على صفحات قلوبها فلتحي الامة فليحي الوطن ».

وما دام تطور الامة ورقيها رهنا برقي المعارف ونشر العلم فلا مندوحة عن ضرورة التعليم الالزامي ومجانيته. والامم الراقية تسوي بين حفظ الابدان ورقي العقول: « فكما انه يجب على الوالد ان يطعم الولد ويكسوه، ويقيه شر العوارض الطبيعية الى ان يشتد فيه الساعد ويستغني عن المساعدة، كذلك يجب عليه ان يغذي عقله بالعلم والأدب، ويصون لبه من مفاسد الجهل الى ان تنمو مداركه ويبلغ حد العرفان ».

ان التعليم حق من حقوق الولد على الأهل والدولة، والزاميته واجبة على الاهل والحكومة في آن معا: «لان الولد انما وجد في الهيئة المدنية ليكون وطنيا في أمته وجنديا في وطنه، يذود عنهما جميعا ويفتديهما بما يستطيع من حسي ومعنوي، ويجلب اليهما النفع ويدرأ عنهما الضر لا تحاده بهما في الوجود المدني ، ولقيام الكل بالواحد، والواحد بالكل حيثما وجدت أمة وحيثما كان وطن صحيح.. فالحكومة الجامعة للكلمة الوطنية، المنتدبة لحفظ الهيئة المدنية مأمورة بالإشراف على تلك الهيئة. فان دعت الوالدين الى وفاء اولادهم حقهم من التعليم، لم تكن آخذة بحق لها بل قائمة بواجب عليها ».

ان هذه النزعة التربوية التي تسند امر التعليم الى الامة ومؤسساتها الرسمية هي من صميم المفهوم القومي الحديث، فالتعليم واجب على الدولة،

ولا يجوز ان تتنازل عنه لاية مؤسسة أخرى، لان مثل هذا التنازل يفقد الدولة احدى اهم مقومات وجودها الاساسية.

تلك هي جوانب مشرقة من فكر أديب اسحق، نشر بعضها على شكل مقالات ومحاضرات وخطب، ونظم بعضها على صورة خواطر ولمح جرت مجرى الامثال يرددها الناس دون معرفة قائلها، مثال تصويره للتناقض الحاصل في سلوك امم الغرب التي تحاسب محاكمها قاتِلاً قتل امرءاً في غابة فيما تترك دولها تقتل شعوبا باسرها:

قَتْل امرىء في غابة جريمة لا تغتفر
وقتل شعب آمن مسألة فيها نظر

ولا يقل عن هذا المثل سيرورةً قوله في ملامح المرأة وقسماتها بأنها مرآة للمجتمع في جماله وقبحه:

انما المرأة مرآة بها كل ما تنظره منك ولك
فهي شيطان اذا افسدتها واذا أصلحتها فهي ملك

ونخلص في هذا كله الى التأكيد على ان معالم الإحياء والنهضة ارتدت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر طابع يقظة تمثلت في النطاق السياسي بمقاومة الحكم الاجنبي والسيطرة الاستعمارية والدعوة الى التحرر الوطني. واتخذت هذه المقاومة اشكالا مختلفة وفقا للمعطيات التاريخية والاصول الثقافية الخاصة لكل قطر من الاقطار العربية المتباعدة، فتميزت في الجزيرة العربية بالعداء الواضح للدولة العثمانية منذ مطلع القرن التاسع عشر فدعا الوهابيون الى الانفصال عن العثمانيين الذين قبلوا بالاصلاح على النمط الاوروبي، واتخذت في السودان مع المهدية في نهاية هذا القرن صورة الهجوم على الخديوي توفيق في مصر الذي اطلق يد الاوروبيين في مصر والسودان. أما في مصر نفسها فكان التيار الاقوى هو تيار العثمنة الاسلامية في وجه الغزو الاوروبي، فيما كانت الردة في بلاد الشام وقسم من العراق واضحة

العداء للدولة العثمانية بحكم تأثر الفكر العربي في هذه الاقطار بالغرب عن طريق الهجرات والمؤسسات التعليمية. وهكذا وان تعددت العوامل فان الغايات كانت تصب في مجرى واحدٌ للتخلص من النفوذ الاجنبي مع بعض الفارق في تحديد هذا النفوذ.

ورافق هذه اليقظة التحررية احساس بوجوب الاصلاح، فكثر لدى مفكري هذا العصر الخوض في الميادين العامة، لا سيا بعد ظهور الصحافة بشكل واضح، لا بل ان الصحافة نفسها كانت نتيجة للحاجات الاجتماعية والسياسية فتناولت في مقالاتها الحرية والدستور، والشرع ومصدره، والاقطاع والثروات وكيفية انفاقها، والمرأة والحجاب والسفور، والقمار والسكر الى ما هنالك من شتى المواضيع المتعددة الجوانب. وكانت الغاية من هذه المقالات الدعوة الى اقامة المجتمع العادل ونشر التعليم بين المواطنين رجالا ونساء.

واذا وضعنا جانبا المصطلح الذي درجنا عليه منذ الربع الثاني، وهو مصطلح القومية العربية، فان المضمون الذي انضوى تحت هذا المصطلح لم يكن غريبا عن المضمون المتعارف عليه في أيامنا. فمنذ النصف الاول من القرن التاسع عشر تحددت الهوية القومية العربية في احياء اللغة القومية، فكان الشيخ ناصيف اليازجي ١٨٠٠ - ١٨٧١ خير مدافع عن هذه اللغة لا يرتضي بها بديلا في التعبير عن كامل الحاجات الانسانية، وكان يرى في الآداب الموضوعة بهذه اللغة قمة ما يطمح اليه المتأدب. وكان اعجابه بالمتنبي رمزاً لروح قومي أصيل فكرا وتطلعا وطريقة أداء. ولم يكن ابنه الشيخ ابراهيم (١٨٤٠ - ١٩٠٩) اقل اعجابا بلغة الاجداد التي اعتورها النقص في عصور الانحطاط بضعف القيمين عليها. فالضعف ليس في اللغة بل في الكتاب والأدباء، وان هذه اللغة تحمل كل عوامل البقاء، والقدرة الكافية على مسايرة الحضارة والتقدم، فاكثر من وضع المصطلحات الجديدة، ولا حق اخطاء الكتاب، وكان فيما ذهب اليه على حق وفشلت دعوات القائلين

بابطال لغة قريش واستبدالها بالحروف اللاتينية كما ذهبت معها دعوات القائلين بالتتريك.

ولم يكن هذا الاديب الناقد مجرد داعية قومي في نطاق الدفاع عن اللغة، بل اديبا سياسيا وعضوا بارزا من أعضاء الجمعية العلمية السورية والجمعيات السرية المتفرعة عنها، ولعله اول صوت فاض بروح الثورة القومية والوطنية، وظلت قصيدته «تنبهوا واستفيقوا ايها العرب...» الدستور القومي لليقظة العربية ردحا من الزمن.

ولا يقل البستانيان،المعلم بطرس البستاني وابنه سليم،عن اليازجيين اسهاما في الدفاع عن اللغة القومية سواء في مجال التعليم والتأليف المدرسي ووضع المعاجم والموسوعات ام في ميدان الصحافة وتأسيس الجمعيات الثقافية والأدبية ورعاية محاضراتها والاسهام في تحديد موضوعاتها، وفي الجمعية السورية القى المعلم بطرس اول خطاب في تعليم المرأة بروح مستنيرة بعلوم العصر. وجاء بعده قاسم أمين (١٨٦٥- ١٩٠٨) في كتابيه تحرير المرأة الجديدة ليتناول البحث في الاتجاه ذاته مع ما للمتأخر من فضل الكفاية والتوسيع. ودعا المرأة «ان تدخل في ما دخل فيه الرجال، وان تعمل لتكسب وتعيش وتعلو.. وهي بحكم هذه الضرورة في أشد الحاجات الى تعلّم ما يمكنها من الغلبة..» اما تربيتها «فيجب ان تربى على ان تكون لنفسها اولا... وان تربى لتدخل في المجتمع الانساني وهي ذات كاملة لا مادة يشكلها الرجل كيف يشاء».

وعني نجيب الحداد (١٨٦٧- ١٨٩٩) في تمثيلياته ومقالاته وشعره بتنقية المجتمع من مفاسد الاخلاق ودعوة النشء إلى حسن السيرة وسواء السبيل. ولنا في شعره ونثره احاديث عن الوطنية تستحق الاعجاب، فلا وطنية حقة عنده، الا بالتحرر من الاجنبي والتحرر يكون بالثورة كما يكون بالملاينة.*فعلى ابناء الوطن ان ضرهم الشطر الاول من الوطنية، «الثورة» ان يأخذوا في اسباب الشطر الثاني وليعلقوا آمالهم عليه، ويقفوا

مساعيهم له ، فيتحدوا يدا واحدة في خدمة البلاد ، وقلبا واحدا في رفع شأن الامة واعلاء منار المعارف والآداب ، وبث فوائد الصنائع والمعامل ومنافع الاختراعات والمشاريع . وكل ذلك سهل هين اذا اتحدت القلوب والآمال ، واعتصمت النفوس بثبات العزائم ونهضات الاعمال ».

وفي حقبة مبكرة من هذا العصر حرصت نخبة من المفكرين على الافادة من اثار الغرب ، فنقلت الحكايات الشعبية على شكل مواعظ وامثال لتكون سائرة على السنة الناس، ويأتي في طليعة هؤلاء رزق الله حسون الحلبي (١٨٢٥ - ١٨٨٠) صاحب الامثال المقتبسة عن كريلوف الروسي ، والأديب المصري المعروف عثمان جلال المتوفي ١٨٩٨ ، والذي اكثر من الاقتباس عن اليوناني ايزوب والفرنسي لافونتين ، وحاول ان يضفي على حكاياته لونا محليا ، وأفاد منه شوقي عددا من اقاصيصه الحكمية .

هذا إذا أردنا ان نحصر انفسنا فيمن ولد ومات في حدود هذا القرن ، أما اذا تجاوزناهم الى مخضرمي القرنين التاسع عشر والعشرين فيطول الثبت ، وتنضج التجربة الفكرية فيلقانا جميل صدقي الزهاوي (١٨٦٣ - ١٩٣٦) شاعر العراق الاكبر والأديب الفياض القريحة ، صاحب النزعة الجريئة في التجديد ، والداعي الى تحكيم العقل في الدين ، والمنادي بالتسامح والمطالب بتحرير المرأة في جملة تحرير المجتمع ككل ، كما يلقانا الرصافي (١٨٧٣ - ١٩٤٥) الشاعر الجريء في تحدي العادات والتقاليد وسيطرة الحاكمين، والمعبرين ببساطة عن الاماني القومية ومواطن الشقاء والبؤس في الامة العربية .

ويطول السياق اذا حدثناك عن اعلام درجت المدارس على العناية بآثارهم أمثال حافظ ابراهيم (١٨٧٢ - ١٨٣٢) صاحب النزعة الاجتماعية والسياسية في الشعر ، وخليل مطران محرر الشعر العربي من نزعة التقليد الانحطاطي ، وباعث الموضوعات الوثيقة الصلة بالعصر ، والنزعة القوية الى التحرر ، وجبران ابرز من شن حربا على الطائفية والمشيخة الدينية ،

والداعي بقوة الى الثورة والحرية ، والريحاني محيي ادب الرحلات لاغراض قومية،ناهيك عن محاضراته الاجتماعية في القومية وفصوله الممتعة في الاجتماع والاخلاق والسياسة.

وقد تميز اسلوب هؤلاء جميعا بالبساطة وحيوية الاسلوب والافادة من معطيات العلم ، عالجوا شؤونا محلية حينا ، ولكن معظم آثارهم تناولت الشأن العربي العام ، وكان العالم العربي ماثلا في أذهانهم فيما صدر عنهم في منظوم ومنثور سواء أكانوا في العراق أوبلاد الشام أومصر .فقد كانت لغتهم هي العربية وكانت مشاعرهم مستمدة من واقع بلاد لها تاريخ مشترك وآمال مشتركة،فكانوا قوميين عربا، وان لم تكن قد درجت بعد هذه التسمية.

تطور الفكر القومي العربي بين الحربين العالميتين

اعداد: د. سعيد مراد

مُقَــدِّمَة

الفكر القومي العربي في فترة ما بين الحربين العالميتين، هو امتداد وتطوير للفكر القومي العربي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مع الأخذ بالاعتبار المستجدات التي طرأت خلال هذه الحقبة. فقد شهدت هذه المرحلة عملية انتقال المجتمع العربي من النمط الاقطاعي الشرقي إلى النمط الرأسمالي التابع بعد انهيار الدولة العثمانية، حيث يلاحظ دمج الاقتصاد العربي بالسوق الرأسمالية العالمية (القطن، الحرير، البترول). وكان من نتيجة هذا الدمج الارتباط الاجباري بالجنيه الانكليزي والفرنك الفرنسي وأخيراً الدولار الاميركي. الأمر الذي جعل الطبقة المسيطرة من كبار الملاك والتجار تهادن سلطات الاحتلال بعد ان تبدى لها عجزها عن مواجهة المستعمر، مما سهل للطبقة البورجوازية الناشئة، استغلال حالة التذمر وقيادة النضال ضد المحتل الاجنبي فرنسياً كان أم انكليزياً، وقد تميز هذا النضال بكونه نضالا قطريا، استند إلى الجماهير الشعبية المستعدة دوما للعطاء ولكن هذا النضال سرعان ما توقف في منتصف الطريق، مكتفياً بالسيادة الشكلية للدولة بعد أن تحالفت القيادات الوطنية البورجوازية مع المستعمر قبل أن تستكمل شروط استقلالها التام.

الفكر القومي العربي خلال الحرب العالمية الأولى

أ- في المشرق العربي

بعد أن ساهمت سياسة التتريك في بلورة الفكر القومي العربي، اتخذت العلاقات العربية التركية شكل مسألة قومية، بيد أن التحدي الذي كان يتعرض له المجتمع العربي- قبيل الحرب- لم يكن مقتصراً على الأتراك، فهناك التحدي الأوروبي الذي بدأ بسيطرة انكلترا وفرنسا على أجزاء عديدة من الأقطار العربية في آسيا وأفريقيا. ولذا كان قادة الحركة العربية عشية الحرب أمام موقفين كلاهما صعب، فأما مؤازرة بريطانيا وفرنسا وأما مساعدة تركيا. هذا الحرج عبر عنه موقف جمعية «**العربية الفتاة**» التي اتخذت عند دخول الدولة العثمانية الحرب القرار التالي:

«نتيجة لاشتراك تركية في الحرب أصبح مصير الولايات العربية في الدولة العثمانية معرضاً لمخاطر شديدة، ويجب بذل جميع الجهود لضمان حريتها واستقلالها. كما تقرر انه إذا تحقق أن للدول الأوروبية مطامع في هذه البلاد فإن الجمعية ملزمة بأن تعمل إلى جانب تركية لكي تقاوم التدخل الاجنبي مهما تكن صوره[1]».

هذا القرار يذكرنا بتحرك أعيان المسلمين عام ١٨٧٧ عندما قرر مؤتمرهم أنه «إذا تبين ان احدى الدول الأجنبية ترمي إلى الاستيلاء على بلادنا.. فلا بد من طلب الاستقلال التام، أما إذا تبين أنه ليس ثمة من عزم على احتلال البلاد فتكون الغاية تحقيق الاستقلال الذاتي، كما هي الحال في مصر وفي بعض بلاد البلقان»[2].

---

(١) جورج انطونيوس: «يقظة العرب» ترجمة ناصر الدين الأسد واحسان عباس، ط٢/ دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٦، ص ٢٣٧.

(٢) عادل الصلح: «سطور من الرسالة..» تاريخ حركة استقلالية قامت في المشرق العربي سنة ١٨٧٧، بيروت، ١٩٦٦، ص ١٠٠.

ترى ألم تظهر الأطماع الأوروبية بين عامي ١٨٧٧ و١٩١٤؟

لا شك أن هذا القرار كان يعبر عن حراجة الموقف. الاطماع الأوروبية كانت واضحة وضوحا شديدا بما لا يدع مجالا للشك. إلا أن حدة الصراع العربي- التركي، واليأس من امكانية التفاهم مع جمعية الاتحاد والترقي، والاضطهاد الذي مارسه الاتحاديون، كان لا بد أن يؤدي إلى هذا الخيار، دون أن ننسى ما كان من صلات بين بعض أعضاء الجمعيات (لا سيما اللامركزية) والسفارات الانكليزية والفرنسية.

وهكذا التقى دعاة الحركة العربية في سوريا مع طموحات الشريف حسين التي كانت تعبيراً عن طموحات اقطاعي قبلي يريد توسع حكمه انطلاقا من الحجاز اعتمادا على بريطانيا، مستفيدا من الشعارات التي رفعتها الحركة القومية العربية في سوريا بعد اتصال ابنه فيصل بزعمائها.

وهكذا تولى الحسين قيادة الثورة العربية عام ١٩١٦. ويلخص أنيس صايغ سبب هذا الاختيار بكلمتين: «الظروف والانكليز. فضل الظروف على العاهل الهاشمي أنه اصبح أميرا على مكة، وسادنا لكعبتها في وقت تأزم العلاقات بين العرب والاتراك من جهة، وتوثق العلاقات بين العرب والانجليز لتصفية الحكم التركي من جهة أخرى. وقد كان الاعتقاد السائد في القرن التاسع عشر، وفي السنوات الأولى من القرن العشرين أن مكة هي المكان الأصلي لتحمل أعباء الثورة على الاتراك »[١]

كانت الثورة العربية عبارة عن التقاء فئتين مختلفتين من حيث النشأة والتكوين والهدف، فئة الاعيان السوريين الذين يتطلعون للاستقلال التام، والشريف حسين الزعيم الاقطاعي القبلي الذي لم يكن خلافه مع الاتراك قوميا بقدر ما كان شخصيا، هدفه من ذلك اقامة خلافة عربية ذات صلاحيات سياسية ودينية. وإذا كانت بريطانيا- صديقة الشريف- هي

---

(١) انيس صايغ: «الهاشميون والثورة العربية الكبرى» دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٦، ص ٣٩- ٤٠.

الضامنة لتلك الخلافة، فلا بأس من تجنب الخوض في مدى الاستقلال ومساحة الدولة المنشودة وحدودها وهو الموضوع الأهم بالنسبة لرجالات الحركة العربية. ولم يبق لدعوة عزيز علي المصري بالتصلب أمام المفاوضين من معنى، ولا قيمة لاشتراطه عدم اشتراك جنود فرنسيين في الجبهة السورية أو جنود بريطانيين في الجبهة العراقية لقطع الطريق على ما يتوقع حصوله من مؤامرات،[1] طالما ان الفئة الاقطاعية القبلية هي التي أشعلت الثورة بسبب الظروف الموضوعية التي تحتم قيامها في الحجاز وليس في سوريا.

ولما كانت ثقة الشريف ببريطانيا، لا بشركائه في الحركة العربية، هي الأساس،نراه يعلق آماله على مساعدتها دون أن يترك لنفسه حيزاً من المناورة لدرجة أنه منع ابنه فيصل من الاتصال بالأتراك أو الألمان أثناء المعركة.

ويبدو أن العلاقة بين أطراف الثورة- منذ البدء- لم تكن مطمئنة «وزاد من عدم الاطمئنان ان الحسين أخذ يقرب **الأولادوالأزلام**والانصار دون اعتبار لكفاءة، وبطريقة أشعرت كثيرا من الوطنيين أن الثورة هي ثورته الخاصة... ولهذا انفض عنه عدد من الوطنيين، من بينهم القائد الكفؤ عزيز المصري، وأنشأ جماعة من الوطنيين حزب الوحدة السورية في القاهرة»[2].

والحقيقة التي يجب تسجيلها في هذا الصدد، عدم تجاوب العرب مع هذه الثورة، لأسباب أهمها أن الحركة الوطنية في المغرب كانت تعتبر عدوها الأساسي هو المحتل الفرنسي لا السلطان المسلم، فيما كانت الحركة الوطنية في مصر تعاني من الاحتلال البريطاني لا من تركيا، وغالبية الشعب في المشرق كانت لا تزال تربط بين الإسلام والعروبة، حتى أن بعض المفكرين أمثال شكيب ارسلان ومحمد كرد علي اعتبروا الخروج على طاعة السلطان اضعافا

---

(١) المرجع نفسه، ص ٦٥.

(٢) ناجي علوش: «الحركة القومية العربية»، نشوؤها، تطورها، تجاهاتها، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٦، ص ٦٨.

لشوكة الإسلام، بينما تجاوب مع الثورة بعض امراء الجزيرة ومشايخها الذين وجدوا في الانكليز سندا يحمي انظمتهم.

إلا أنه مع تأكيدنا على الطابع القبلي الاقطاعي لهذه الثورة، فإنها خدمت الفكرة القومية العربية مع تطور الأحداث وانهيار الامبراطورية العثمانية. «وعلينا أن نتذكر ان كلمة القومية ظهرت كمصطلح سياسي في لغتنا العربية في وقت متأخر. فقد جاءت في نداء الشريف حسين عام ١٩١٦ وشاع استخدامها، وأصبح مدلولها يعني الانتماء العربي الشامل»[١]

ومن جهة ثانية، كانت هذه الثورة تعني أن العرب قد اختاروا الرابطة القومية بدلاً من الرابطة الدينية، وإذا كان الشريف حسين متأثراً بالمناخ الفكري الذي ساد أيام الخلافة العثمانية قد وجه نداءه ضد تركيا الفتاة التي سلبت السلطان المعظم ما له من حق التصرف الشرعي وأجبرت الجنود على عدم الصيام في رمضان،[٢] فإن جناحاً مهماً في الحركة العربية كان علمانياً ينادي بفصل الدين عن الدولة، وقد قام الحكم العربي في سوريا على أساس الرابطة القومية العربية.

يبقى ان نلاحظ ان الفكر القومي لم يتطرق إلى مرحلة ما بعد الثورة، هذا إذااستثنينا ما عبر عنه رشيد رضا بالنسبة لوضع جبل لبنان: من أنه «اذا كان لغير المسلمين أغلبية في بقعة من البلاد العربية (كجبل لبنان) فإنه يمكنهم ان يكونوا مستقلين مع ارتباطهم واتحادهم بالمملكة العربية فيها استقلالا اداريا واسعا خيرا من الاستقلال الذي نالوه منذ نصف قرن»[١].

---

(١) أحمد صدقي الدجاني: ملاحظات حول نشأة الفكر القومي العربي وتطوره، مقال منشور في «القومية العربية في الفكر والممارسة»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٠ ص ٣٠٩.

(٢) راجع نداء الشريف حسين في أمين سعيد: «الثورة العربية الكبرى»، ج١، القاهرة (بدون تاريخ)، ص ١٤٩ - ١٥٧.

(١) رشيد رضا: المنار، المجلد ٢٠، الجزء الأول، ٣٠ تموز ١٩١٧.

ولما كان قادة الثورة العربية من رجال الاقطاع القبليين في الحجاز، وطبقة الأعيان في سوريا، كان من الطبيعي أن لا تتضمن الثورة اي محتوى اجتماعي يتناقض مع مصالح القائمين بها.

على أن ضيق افق الفكر القومي في هذه المرحلة يتجلى في أمرين: الأول اقتصار البلاد العربية على القسم الاسيوي منها، إذ بالرغم من تبني المفهوم القومي العربي، حصر مفهوم الأمة العربية ضمن الوضع السياسي السائد في ذلك الحين، أي ضمن إطار الامبراطورية العثمانية دون التطرق إلى وضع الاقطار العربية في القارة الأفريقية التي كانت رازحة تحت الاحتلال البريطاني والايطالي والفرنسي، وربما كان ذلك الاغفال متعمدا لتجنيب الثورة أي احراج في علاقاتها مع حلفائها. أما السبب فيتجلى في اعتماد الشريف حسين على بريطانيا والثقة بوعودها بالرغم من وضوح نواياها ومطامعها في الوطن العربي. وهكذا خرج المشرق العربي في نهاية الحرب من السيطرة العثمانية ليجابه الاحتلال البريطاني- الفرنسي وفقا لاتفاقية سايكس- بيكو والخطر الصهيوني ممثلا بوعد بلفور.

ب- في مصر

أما في مصر فقد تميز الفكر السياسي في أوائل القرن العشرين بتعايش الفكرة الوطنية المصرية وفكرة الجامعة الإسلامية بتأثير مصطفى كامل ومحمد فريد، اذ لم يكن هناك من تناقض بين الفكرتين طالما ان المحتلين الانكليز هم أعداء للوطنية المصرية والسلطان على السواء.

وما ان اعلنت الحرب حتى بادرت بريطانيا إلى اعلان نظام الحماية على مصر التي كانت تابعة حتى ذلك الحين اسمياً لتركيا، مع ما تبع ذلك النظام من ارهاب، وتجنيد قسري، ومصادرة للقمح بعد ان عملت بريطانيا على دمج الاقتصاد المصري دمجاً تاماً في السوق العالمية. إلا أنه كان من نتيجة الحرب ان قطعت علاقات مصر بالخارج، مما أدى إلى النهوض بالصناعة

المحلية، وإلى «ثراء الملاكين والتجار وأصحاب المشاريع المصريين إلى درجة لم يسبق لها مثيل، وإلى تقوية المراكز الاقتصادية للرأسمال المصري تقوية محسوسة».[1]

وبحكم ترابط مصالح هذه الطبقة الجديدة مع قوات الاحتلال هادنت البورجوازية الكبيرة الانكليز بينما «واصلت الكفاح ضد الاستعمار البورجوازية الصغيرة مع قسم من المثقفين ذوي النزعات القومية الذين التفوا حول الحزب الوطني... وفي الواقع حصر الوطنيون نشاطهم على الدعاية من الخارج (جنيف وبرلين) والاستعداد للأعمال الارهابية... ولم تبدل سلسة الاعمال الارهابية الفاشلة شيئا في واقع مصر، وانطوى الوطنيون على انفسهم أكثر فأكثر، وانعزلوا عن الشعب وحاجاته اليومية. وفي الواقع لم يوجه أحد مظاهر السخط العفوية، بل ولم تستغل لصالح النضال ضد الاستعمار».[2]

وفي غياب الحركة الوطنية المصرية عن ساحة النضال بعد لجوء محمد فريد إلى الاستانة، واعتقال علي كامل قائد الحزب الوطني، وابعاد المثقفين الوطنيين إلى الواحات النائية أو إلى مالطة، خلا الجو للزعماء السياسيين التقليديين لتنظيم الحماية تنظيما من شأنه ان يكفل قيام الحكم الدستوري في البلاد بما لا يمس المصالح البريطانية الاساسية.

إلا ان الذي أحدث نقلة نوعية في النضال الوطني فكان انكار السلطات البريطانية، بشخص مندوبها السامي، على الوفد المصري (سعد زغلول، عبد العزيز فهمي وعلى شعراوي)، الذي جاء يفاوضه لاعادة النظر في العلاقات البريطانية المصرية، حق تمثيل المصريين واقدامها على نفي أعضائه إلى مالطة. فكان هذا العمل بداية لانطلاقة ثورة عام ١٩١٩ التي شارك فيها الشعب بمختلف فئاته.

---

(١) لوتسكي: «تاريخ الاقطار العربية الحديث» دار الفارابي، الطبعة السابعة، بيروت ١٩٨٠، ص ٤٤٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٥٠.

والسمة البارزة في الفكر القومي المصري خلال هذه المرحلة- باستثناء المراسلات المهمة التي جرت بين محمد فريد ولينين (١٩١٢)- « حول ضرورة التحالف الاستراتيجي بين الثورتين البروليتاريا في أوروبا وثورة التحرر الوطني في الشرق »[1] اقتصار هذا الفكر على الشؤون المصرية دون أي اهتمام بالقضية العربية بالرغم من قيام الثورة العربية (١٩١٦) وإعلان وعد بلفور (١٩١٧) وإقامة عدد كبير من قادة الفكر والحركة العربية في مصر.

ج- في المغرب العربي

عشية الحرب العالمية الأولى كانت فرنسا قد أحكمت قبضتها على المغرب العربي بأقطاره الثلاثة بفرضها نظام الحماية على مراكش (١٩١٢) بعد احتلالها الجزائر (١٩٣٠) وتونس (١٨٨٠). وبعكس ما جرى في المشرق العربي لم تجد الحركة الوطنية كبير عناء في تحديد وجهتها النضالية. وكان لاختلاف الرابطة الدينية بين المستعمِر والمستعمَر أثره في اعطاء بُعد جديد للنضال التحرري للحفاظ على الشخصية العربية الإسلامية التي حاول الفرنسيون تذويبها. وخلافا للمشرق لم يكن هناك انفصال بين العامل القومي والعامل الديني، بل كان هذا العامل الأخير موحدا للعرب والبربر في مواجهة السيطرة الاستعمارية.

وكان من الطبيعي أن تتجه الانظار إلى عاصمة الخلافة أملا في ازالة تلك السيطرة. ولما كان السلطان حليفا لالمانيا، فقد أخذت القضية الوطنية بعدها الإسلامي والدولي، وهذا ما يفسر نشاط المهاجرين المغاربة في الاستانة لحث الاتحاديين على مساعدتهم ومشاركتهم في المؤتمر الإسلامي الذي انعقد في عاصمة الخلافة (١٩١٥) «وضم الشيخ العتابي من المغرب وعلي باش حمبة

(١) أنور عبد الملك: « الفكر العربي في معركة النهضة »، ترجمة واعداد بدر الدين عرودكي، دار الآداب، ط١، بيروت ١٩٧٤، ص ١١٣.

وعبد العزيز الجاويش من تونس وشكيب ارسلان الذي سيقوم بدور هام في الحركة الوطنية الشمال أفريقية »[١].

الا ان الدائرة الإسلامية لم تكن الدائرة الوحيدة التي تحركت من خلالها الحركة الوطنية في المغرب، فنرى علي باش حميه ينشىء في برلين هيئة لاستقلال شمال افريقيا (١٩١٥) ويطرح قضيتي الجزائر وتونس في مؤتمر القوميات (١٩١٦) مطالبا بالحكم الذاتي[٢].

إلا أن هذه التحركات الإسلامية منها والدولية لم يكتب لها النجاح، والمغرب العربي قد تقرر مصيره بنهاية الحرب ليخضع للسيطرة الفرنسية نهائياً. وهكذا خضع الوطن العربي بشرقه ومغربه للسيطرة الاستعمارية. فكيف جابه المفكرون هذه السيطرة بعد أن اصبح العرب وجها لوجه أمام الغرب؟؟

(١) نبيه الأصفهاني: تطور الحركة السياسية في المغرب العربي، منشور في القومية العربية في الفكر والممارسة، المرجع السابق، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٧.

من القضايا الهامة التي شغلت الفكر العربي في فترة ما بين الحربين، مسألة اقتباس المدنية الغربية والتحدي الحضاري الأوروبي. وإذا كانت هذه المسألة قد شغلت حيزا من اهتمام المفكرين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين اثر الاحتكاك بالغرب والاطلاع على ثقافته، فإنها اتخذت بعدا أوضح في فترة ما بين الحربين العالميتين، بعد أن أحكم الغرب سيطرته التامة على مختلف أنحاء الوطن العربي، حاملا معه قيمه ومفاهيمه، ساعيا إلى تطبيقها. وهكذا عظم التحدي، ولم يعد السؤال قائماً حول سر تفوق الغرب وتقدمه، بل أصبح ماذا ينبغي اقتباسه من عناصر المدنية الغربية، وكيف يمكن القضاء على التخلف؟

وإذا كان الغرب الامبريالي «هو نفسه الغرب المعلم والغرب الذي ينسج على منواله إلى حد بعيد»[1] قامت نخبة من المثقفين بعد أن استطاعت بفعل وضعها الطبقي اتقان لغتين أو اكثر، تستمد من مبادىء الفكر الغربي أساسا لمجابهة مشاكل المجتمع العربي، بل حاول بعضهم ان يتحرر من عملية الاقتباس للاسهام في الحضارة الإنسانية مضفياً على هذه العملية طابع الرسالة. ولكن هل كانت الاستجابة للتحدي واحدة لدى جميع المفكرين؟ وكيف تجلت وما هي حدودها؟؟

يرى ميخائيل نعيمة «ان الشرق لفي غنى عن اقتباس حرف واحد من المدنية الغربية. إذ ليس الاقتباس إلا تقليدا. وكل من يقلد سواه لا يكون مخلصا لنفسه.. لذلك لا أرى كيف يمكننا ان نقلد الغرب في امر من الأمور دون ان نخون أنفسنا ونمسخ الحقيقة التي فينا». بعد هذا الاصرار على

---

(١) جاك بيرك: «العرب والعلوم الاجتماعية في مائة عام» مقال منشور في «الفكر العربي في مائة سنة»، منشورات الجامعة الأميركية، بيروت ١٩١٦، ص ١٥٣.

ضرورة نفي الاقتباس يعكس المسألة بقوله: «وإن لم يكن بد للواحد من التتلمذ للآخر فالغرب أحوج إلى مدرسة الشرق من الشرق إلى مدرسة الغرب»[١].

وينتقد مصطفى صادق الرافعي القائلين باقتباس المدنية الغربية، هؤلاء الذين «يغتبطون إذا قيل لهم مثلا ان مصر قطعة من أوروبا ولا يعلمون ما تحت هذه الكلمة من تعطيل المدنية الشرقية والذهاب بها وافسادها» ولا يرى نهضة الشرق العربي قائمة على أساس وطيد إلا إذا نهض بها «الركنان الخالدان: الدين الإسلامي واللغة العربية»[٢].

أما بالنسبة لجبران خليل جبران فالمسألة عنده ليس بما ينبغي اقتباسه بل السر كل السر هو ما يستطيع الشرق ان يفعله بتلك العناصر بعد أن يتناولها» وهو إذ ينكر هذا الاقتباس يخشى ان يفقد الشرقي شخصيته متخذا من اليابان مثلا، إذ فقدت مدنيتها الخاصة بتقليدها الغرب لأنه «لو كان بامكان الشرقي ان يقتبس ما يجهله بدون ان ينقلب المقتبس سما قاتلا لما كان يعرفه لكنت أول الداعين إلى الاقتباس»[٣]، فالحل اذن برأي جبران هو في العودة إلى الذات إلى التراث لاستكشاف القوى الذاتية الكامنة لدى العرب.

إلا ان جمهرة من المفكرين والكتاب اتخذت منحى آخر أمام الانبهار بالمدنية الغربية. فجميل صدقي الزهاوي يرى ضرورة اقتباس «النظامات السياسية لا سيما الديمقراطية والعادات الاجتماعية إلا ما نتحقق مضرته» بل وإلى جعل الطبيعة «انموذجا للأدب والشعر»؟[٤] اقتداء بالغربيين.

---

(١) «فتاوى كبار الكتاب والأدباء في: ١- مستقبل اللغة العربية. ٢- نهضة الشرق العربي وموقفه ازاء المدنية الغربية». عنيت بنشره دار الهلال بمصر سنة ١٩٢٣. ص ٧١.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٣٣.

(٣) المرجع نفسه: ص ١٠٥.

(٤) المرجع نفسه: ص ١٢٥- ١٢٦.

ويعتبر طه حسين في هذا الصدد الداعية النموذجي لاقتباس حضارة الغرب بل يدعو لان تصبح سوريا ومصر - حيث يميزهما عن سائر الأقطار العربية - جزأين من أجزاء أوروبا، إلا أن هذا الاقتباس «يجب ان يتفاوت قلة وكثرة» فبينما يرى أن النظام الجمهوري ملائم لسوريا يرى في الوقت نفسه استحالة تطبيقه في مصر لأنها يجب أن تسلك «طريقها الملكية الدستورية على أن يكون دستورها أقرب الدساتير إلى النظام الحر الذي تتمتع به بلاد الانجليز»[1] إلا أنه لا يبرر لنا سبب هذا التمييز ولعل مرد ذلك عائد لمراعاته للوضع السياسي في مصر في ذلك الحين.

وفي هذا الاتجاه أيضا ولكن من منطلق ديمقراطي اشتراكي يدعو سلامة موسى إلى اقتباس المدنية الغربية لأنه لا توجد مدنية سواها «فيجب ان ننزع نحو اوروبا ونفتح أبوابنا على مصراعيها للحضارة الأوروبية ونتقبل مبادىء البرلمانية والديمقراطية والاشتراكية. وهذه مبادىء لم تعرفها آسيا أمّ الاستبداد الاوتوقراطي في الحكومة والدين والادب والعلم مع أنها لب النجاح القومي»[2]. فالغرب اذن ليس استعمارا فقط، بل نموذج يقتدى، منه انطلقت القومية والمبادىء الديمقراطية والاشتراكية، وهو حسب رأي قسطنطين زريق «النظام الاقتصادي ومن ورائه العلم، ومن ورائهما الفلسفة»[3].

بيد ان فريقا ثالثا لا يرى الانغلاق الكلي على الغرب، ولا يستسيغ الانبهار بمنجزاته، فراح يدعو إلى الاخذ والعطاء بين الشرق والغرب، وإلى إقامة التوازن بين فلسفة الاول وروحانياته وعلوم الثاني ومادياته. ويعتبر أمين الريحاني المفكر النموذج لهذه الدعوة لان «علوم الغرب العقلية والمادية وحدها لا تفيد الإنسان الإفادة التي تمكنه من النمو الدائم خلقياً واجتماعياً»

---

(١) المرجع نفسه: ص ٨٥- ٨٩.

(٢) المرجع نفسه: ص ٧٣.

(٣) قسطنطين زريق: «الوعي القومي»، دار المكشوف، بيروت، ١٩٣٩، ص ٣٧.

وقد رأى صاحب الريحانيات بحكم إقامته في آميركا « ان الاميركيين خصوصا والغربيين عموما لفي حاجة إلى شيء من جمال الشرق الروحي والشعري يلطف نزعاتهم العقلية الوضعية ويشذب أميالهم المادية »[1] وهكذا نرى أن الفكر العربي كان تعبيراً عن أزمة المجتمع العربي. هذا المجتمع المشبع بثقافته الإسلامية كان يعاني أزمة حادة في مرحلة التفوق الأوروبي وانهيار الدولة العثمانية، لذلك لم يكن فكراً قومياً عربياً خالصاً ؛ وإذا كانت سياسة التتريك قد ساهمت في بلورة فكر قومي عربي في المشرق العربي، فإن الفكر السياسي في مصر والمغرب العربي قد اقتصر على الشؤون المصرية والمغربية متخذاً من فكرة الجامعة الإسلامية هدفاً ومن معاضدة السلطان المسلم عوناً ضد المحتل الانكليزي أو الفرنسي. فالفكر القومي العربي ولد وترعرع في أحضان الدولة العثمانية، وريثة الخلافة الإسلامية، في وقت كان فيه الغرب متفوقاً بشكل لا يقبل الجدل، حتى إذا انتهت الحرب العالمية الأولى أصبح العرب متساوين في الخضوع لسيطرته، إلا أن استجابتهم لتحدياته لم تكن واحدة نتيجة التباين في الظروف التاريخية وعدم تحديد المعضلة الأساسية التي يتوجب حلها: تحليل الواقع المتمثل بالضعف الداخلي وكيفية مجابهة العدو الخارجي ضمن منظور قومي عربي.

(١) أمين الريحاني: « الريحانيات »، ج٢/ دار الكتاب اللبناني- دار الكتاب المصري- الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٨، ص ٩.

لم تكن مسألة التحدي الحضاري العربي المسألة الوحيدة التي جابهها الفكر العربي في فترة ما بين الحربين، فقد كانت الاقليمية احدى المسائل الهامة التي شغلت المفكرين العرب، حتى غلب على هذه الفترة طابع النضال ضد التجزئة والاستعمار.

فقد كان من نتائج الحرب العالمية الأولى فقدان الوحدة السياسية التي كان يتمتع بها الشرق العربي طيلة العهد العثماني بالرغم من التقسيمات الإدارية التي كانت سائدة في ذلك العهد. وشهدت السنوات الخمس التي اعقبتها قيام الثورات في العديد من أجزاء الوطن العربي نتيجة خيبة الأمل بوعود الحلفاء وقيام الثورة الاشتراكية في روسيا ومبادىء ولسون الداعية لحق الشعوب في تقرير مصيرها، وبرزت حركات وأحزاب تطالب بالتحرر والاستقلال، إلا أنها كانت تتصف بفقدان التنسيق فيما بينها نتيجة لضعف الوعي القومي، ولكونها بقيت أسيرة الحواجز التي أقامها الاستعمار وبحكم انتماء قياداتها إلى الطبقة الاقطاعية .

وأحدث تنوع الاستعمار الغربي تيارات فكرية متضاربة وصلت إلى حد المناداة بقومية تستند إلى الأقليمية، وتبنت طبقة الاقطاعيين هذه الدعوة التي تغذت بالتقسيمات الإدارية التي كانت سائدة أيام العثمانيين وتعززت بحواجز التجزئة وبسياسة التفرقة التي انتهجها المستعمر واضعاف اللغة العربية. وكان للاختلاف والتباين بين الاقطار العربية بحكم التطور التاريخي والتركيب الاجتماعي اثره في تنمية النزعة الاقليمية، فلم يستطع المفكرون تجاوز هذه النزعة ومجابهة الاخطار الدولية المباشرة برؤيا موحدة، لان «كل فريق منهم كان ينتسب إلى قطر ذي مشاكل خاصة من وجهة الاطماع الدولية، فهذا فلسطيني يعتبر الصهيونية أول ما يجب ان يهتم به من المشاكل،

وذاك سوري يرى في اطماع الفرنسيين أكبر الاخطار المحدقة بالقضية السورية، وذلك عراقي يرى الثورة ضد الانكليز قبل كل شيء »[١].

ففي سور ا عمدت فرنسا إلى تقسيمها إلى أربع دول، بينما خلقت لبنان الكبير خلا ا لقاعدة التجزئة. وفي حين أعلنت بلسان كولوندر، مساعد المفوض السامي جورج بيكو، بأنها « انما جاءت إلى لبنان لتحمي اصدقاءها الموارنة وتضمن مصالحهم »[٢] « أشاعت بين صفوف طائفتي الشيعة والدروز ان الفكرة العربية من خلق المسلمين السنيين، وأن نجاحها سيقضي على مصالحهم وامتيازاتهم.» وترسيخا لتلك التفرقة عمدت إلى تشجيع الفكرة القائلة بثقافة البحر الأبيض المتوسط والدعوة إلى انفصال لبنان الفينيقي عن البلاد العربية..»[٣] وبموجب هذه الفكرة يصبح لبنان « وريث امجاد فينيقيا. سلطانة البحر الأولى... ترس الصليبية وملجأها الأمين.. »[٤]

وبتأثير هذه النزعة الاقليمية تنقسم « جمعية العهد » إلى عهدين: عراقي وسوري، بينما تصبح مصر تحت رعاية الاحتلال الانكليزي، ومن خلال كتاب « مستقبل الثقافة في مصر » لطه حسين نجد أن هوية مصر هي هوية مصرية لا عربية انما ذات نزعة متوسطية. في حين تنادي البورجوازية التونسية- بقيادة عبد العزيز الثعالبي- « التي سدت السيطرة الاستعمارية كل فرص تطورها بالقومية التونسية »[٥]

إلا أنه بالرغم من انتشار هذه الدعوات الاقليمية، بقيت الفكرة العربية راسخة في سوريا؛ فالحلم الذي تحقق في العهد الفيصلي، بقي يراود

---

(١) ساطع الحصري: « يوم ميسلون »، بيروت ١٩٤٧، ص ٩٢.

(٢) نقلا عن كمال الصليبي: « تاريخ لبنان الحديث »، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٧، ص ٢٠٥.

(٣) احمد طربين: « الوحدة العربية في تاريخ المشرق المعاصر ١٨٠٠- ١٩٥٨»، دمشق، ١٩٧٠، ص ٢٣٥- ٢٣٦.

(٤) يوسف السودا: « في سبيل لبنان » الإسكندرية، ١٩١٩، ص ٤٤٧.

(٥) ابراهيم طوبال: « البديل الثوري في تونس » دار الكلمة، بيروت ١٩٧٩، ص ٢٥.

المشتغلين بالعمل الوطني. ومثل المؤتمر السوري الفلسطيني المنعقد في جنيف عام ١٩٢١، والذي تمثلت فيه «الاحزاب السورية»، تطلعات القوميين بمطالبته بوحدة سوريا واتحادها مع باقي الولايات العربية اتحادا فيدراليا واعلان الغاء الانتداب وتصريح بلفور.

وفي كتابه «ملوك العرب» يروي أمين الريحاني محاولته إقامة وحدة عربية عام ١٩٢٢ بين ملوك وأمراء ومشايخ الجزيرة العربية. هذه المحاولة وإن كانت امتداداً للتفكير الذي كان سائداً خلال العهد العثماني «الخلاص من البادية»، فإن أهميتها تكمن في كونها قد حصلت في بداية العشرينات كتعبير عن توق شديد لبعث جديد، يذكرنا بالفتوحات العربية الأولى، بعد إحكام السيطرة الغربية على كافة أجزاء الوطن العربي.

وضمن هذا الإطار من التفكير، انصرف رجال الحركة العربية كالأمير شكيب ارسلان واحسان الجابري إلى رأب الصدع بين الاسرتين الهاشمية والسعودية معتبرين ان زوال المنافسة بين هاتين الاسرتين يشكل طريقاً للوحدة العربية. إلا ان انتشار الفكرة العربية لم يكن في نفس المستوى في سائر الاقطار العربية؛ ففي المغرب العربي بالرغم من انتشار الاتجاه الاقليمي نشهد بروز المشاعر القومية والدينية تجاه عرب المشرق، فعند قيام ثورة دمشق (١٩٢٥) «عارض المغاربة في ارسال جنودهم للمحاربة بجوار فرنسا»[١].

وفي مصر، وبحكم اختلاف المستعمر عن المشرق العربي خلال فترة ما قبل الحرب، استمر النضال الوطني بعدها يتصف بالقطرية، ولم يجد سعد زغلول في العروبة: إلا جمع اصفار. الا ان المصريين ابتدأوا بالاهتمام بالقضايا العربية منذ بداية الثلاثينات عن طريق المؤتمرات العربية التي تجمع أصحاب المهن. «وظهرت في سنة ١٩٣١ صحيفة «الرابطة العربية»

---

(١) نبيه الاصفهاني: المرجع السابق، ص ٣٨.

بالقاهرة ثم تأسس نادي « الوحدة العربية » في العاصمة المصرية، وألف السوريون واللبنانيون المقيمون بمصر مع بعض المصريين جمعية من أجل الوحدة العربية سنة ١٩٣١ .. »[١]

وكانت المرة الأولى التي يظهر فيها شعار الوحدة العربية في برنامج حزب سياسي في مصر، ما أعلنه الحزب الشيوعي المصري عام ١٩٣١ تحت عنوان: « برنامج عمل للحزب الشيوعي المصري » الذي اعتبر من ضمن مطالبه الثورية « النضال من أجل تحرير كل الشعوب العربية من القهر الاستعماري ومن أجل وحدة عربية شاملة تنتظم فيها كل الشعوب العربية الحرة »[٢].

وبقي « الوفد » الحركة السياسية التي استقطبت الجماهير المصرية غير آبه بالقضايا العربية حتى كان عام ١٩٣٥ حين أكد مكرم عبيد سكرتيره العام وللمرة الأولى في تاريخ الوفد ان مصر بلد عربي بخطابه الشهير « المصريون عرب ». واعتبارا من ذلك التاريخ دخلت مصر الساحة العربية »[٣].

وهكذا أصبح شعار الوحدة العربية مع بداية الاربعينات يعلو على الافكار الاقليمية، وانصرف المفكرون القوميون إلى توضيح معنى الامة والقومية وعوامل تكوينها وعلاقة القومية بالدين والسبل المؤدية إلى النهوض بالأمة العربية إلى مصاف الأمم المتقدمة.

كيف تجلى المفهوم القومي في فكر هؤلاء المفكرين؟

---

(١) أديب منصور: « مقدمة لدراسة الفكر السياسي العربي في مائة عام » مقال منشور في كتاب « الفكر العربي في مائة سنة »، ص ١٢٠.

(٢) نقلا عن رفعت السعيد: « اليسار المصري ١٩٢٥- ١٩٤٠ » دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢، ص ١٦٨،

(٣) انور عبد الملك: « المرجع السابق »، ص ١٧٥- ١٧٦.

هذا ما سنحاول الإجابة عليه من خلال أربعة مفكرين هم: ساطع الحصري وقسطنطين زريق وعلي ناصر الدين وميشيل عفلق، نظرا للدور الذي لعبوه على مسرح الحياة القومية المعاصرة سواء على الصعيد النظري أم على صعيد الممارسة.

ساطع الحصري:

يعتبر ساطع الحصري المفكر القومي النموذجي والداعية الأول بلا منازع للفكرة القومية العربية والوحدة العربية في فترة ما بين الحربين العالميتين، حتى انه باستطاعتنا القول أن فكره ما زال يهيمن على الاجيال الحالية في الحقل القومي.

كان لنشأته وتربيته الاثر الأكبر في تكوين فكره. فقد اتقن العثمانية والعربية والفرنسية منذ صغره. وعاش في ريعان شبابه في بلاد البلقان التي كانت تغلي بالافكار القومية، وفيها رأى بأم عينه كيف ان شعوب البلقان «تتقاتل فيما بينها حول قضايا قومية بضراوة أشد من قتالها مع الاتراك، فاستخلص من ذلك أن فوارق اللغة والثقافة أعمق بين الأمم من فوارق الدين»[1] فلا عجب ان تحول بعد هذه الإقامة من الإيمان بالفكرة العثمانية كرابطة للشعوب التي تتألف منها الامبراطورية إلى الإيمان بالفكرة العربية، خاصة بعد بروز سياسة التتريك اثر استلام الاتحاديين مقاليد الحكم. ومع انهيار الامبراطورية العثمانية وجد الحصري نفسه في حكومة فيصل الأول للعمل من أجل الفكرة العربية.

من خلال هذه النشأة يبدو التأثير الغربي والتركي في فكر هذا الداعية الأول للقومية العربية. ويظهر التأثير الغربي من خلال تبنيه لمفاهيم العلمنة والحرية والمساواة السائدة في فرنسا، بينما يتجلى الثاني في استعادته لكثير من أفكار وحجج خصمه ضياء غوكلب الداعية التركي بعد تحول الحصري إلى تيار القومية العربية.[2]

---

(١) مجيد خدوري: «الاتجاهات السياسية في العالم العربي»، بيروت، الدار المتحدة للنشر- الطبعة الأولى- ١٩٧٢- ص ٢٠٨.

(٢) الياس سحاب: ساطع الحصري، المفكر والداعية والنموذج- مقال منشور في «المستقبل العربي» العدد الأول، ١٩٧٨/٥، ص ٧٨- ٧٩.

وبحكم نشاطه التربوي في العهد العثماني أو في حكومة فيصل (في دمشق وبغداد فيما بعد) ولان قضية التربية ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة السياسية، ولكون السؤال المطروح في فترة ما بعد الحرب: ما هو مستقبل الاقطار العربية، فقد كان اهتمام الحصري منصبا على غرس المفاهيم القومية العربية في نفوس الناشئين حيث أخذت تختلط بالمفاهيم الاقليمية التي وجدت في التجزئة بذورها الصالحة وبما يغرسه الاستعمار من ثقافات حديثة. ونتيجة لتقصير الاسرة في هذا الواجب فقد أولى المدرسة العربية هذه الرسالة. فالتعليم يجب أن يكون «من أجل الخدمة الاجتماعية والوطنية.وبهذا المعنى فإن المعارف والمناهج والنشاطات المدرسية جميعها يجب ان ترتبط بالمجتمع وتخدم حاجاته وقضاياه »[1]

فالتربية في نظر الحصري هادفة وهي في خدمة الأمة العربية. وهو في جميع مؤلفاته التربوية والتاريخية والاجتماعية والفلسفية يسعى لخدمة القضايا العربية. ولذا لا يمكن اعتباره مربيا أو مؤرخاً أو عالم اجتماع أو فيلسوفا فحسب، بل هو أولا وأخيرا داعية ومبشر بالفكرة القومية.

ليس باستطاعتنا في هذا الحديث ان ندرس الفكر القومي لدى ساطع الحصري في مؤلفاته المتعددة، بل سنشير إلى أحدها الصادر في فترة ما بين الحربين وهو أهمها على الاطلاق: «آراء وأحاديث في الوطنية والقومية (١٩٤٤) والذي يعتبر المرتكز الاساسي لفكره القومي.

من خلال هذه الآراء والاحاديث تبرز جدلية العلاقة مع الغرب، فالحصري لم يكن بمنأى عن فكر الغرب وتأثيره، بل نراه يتعرض للقضية القومية من خلال النظرة **الغربية**، فقد أتاحت له ثقافته الواسعة الاطلاع على المفاهيم السائدة في حقل القومية كما برزت في أوروبا وكان شديد التأثر بالتجربة الالمانية، بيد أنه لم يتبن النظرية الالمانية في تكوين الأمة، الأمر

---

(١) نعيم عطية: «معالم الفكر التربوي في البلاد العربية في المئة سنة الاخيرة- بحث منشور في «الفكر العربي في مائة سنة»، ص ٥٣٠.

الذي جعله يختلف عن العديد من دعاة القومية في أوروبا. ولذا يعتبر بحق صاحب نظرية في القومية.

ما هي النظرية الحصرية في القومية؟

العالم مقسم إلى قوميات والعامل القومي يحدد العلاقات البشرية. تلك هي الحقيقة البديهية التي تنطلق منها النظرية. والقومية هي حب الأمة والأمة ترتكز على عاملي اللغة والتاريخ. «فاللغة روح الأمة وحياتها والتاريخ ذاكرة الأمة وشعورها ووعيها».

هذه هي الخطوط العامة للنظرية. أما مرتكزاتها فهي تستند إلى القواعد التالية:

الوطنية والقومية والأمة والدولة

ليس هناك من تمييز لدى الغربيين بين هذه المصطلحات. فالقوميات الأوروبية اكتمل نشوؤها في القرن التاسع عشر وحدود الدولة هي حدود الوطن. ولا يستطيع الغربي ان يفرق بين الوطنية والقومية. إلا ان الحصري لا يستطيع القول بهذه المسلمات لأنه يعيش في وطن مجزأ لم يستكمل وحدته بعد. فنراه يضع التعاريف الدقيقة للتفريق بين هذه المصطلحات «الوطنية هي حب الوطن...، والقومية هي حب الأمة..، الوطن قطعة من الأرض، والأمة جماعة من البشر..» هناك وطن عام ووطن خاص. وبذلك لا يختلف مفهوم الوطنية عن مفهوم القومية كثيراً. أما مفهوم الدولة فهو «يرتبط بمفهوم الوطن من جهة وبمفهوم الأمة من جهة أخرى... ولكن هذا الارتباط على نمط واحد في كل الدول والأمم وفي جميع ادوار التاريخ..»[1]

---

(١) ساطع الحصري: «آراء وأحاديث الوطنية والقومية»، القاهرة ١٩٤٤، ص ٧ - ٨.

من خلال هذا الفهم يبرز دور العامل السياسي في تكوين الدول لان الارتباط يتخذ أشكالا عدة منها:

١- أمة تؤلف دولة واحدة مستقلة، وفي هذه الحالة لا يوجد أي فرق بين الوطنية والقومية.
٢- أمة تؤلف دولا عديدة مستقلة، في هذه الحالة لا ينطبق مفهوم الوطنية على مفهوم القومية وهذا شأن المانيا قبل توحيدها عام ١٨٧٠.
٣- أمة محرومة من دولة خاصة بها وتابعة لدولة أجنبية (بلغاريا قبل انفصالها عن العثمانيين).
٤- أمة محرومة من الاستقلال وفي نفس الوقت مجزأة وموزعة بين عدة دول اجنبية (بولونيا قبل الحرب العالمية الأولى).

من خلال هذه الانماط المختلفة يجهد الحصري لتحقيق الحالة الأولى التي تعتبر الحالة المثلى للحياة القومية الصحيحة: أمة واحدة وشعب واحد في دولة واحدة.

القومية سمة العصر

قبل القرن التاسع عشر، كان الأوروبيون يربطون مفهوم الوطن بمفهوم الدولة ربطا وثيقاً، ولا يفرقون بينهما... وكثيرا ما كانت البلدان تنتقل من حكم إلى حكم، ومن مملكة إلى مملكة، من جراء زواج الملوك والأمراء والبيوتات الملكية... وأما السبب الاصلي لهذه الأحوال كلها، فكان الاعتقاد القائل بأن الملوك انما يحكمون بحق موهوب من الله، ويديرون شؤون الدولة والرعية بمشيئة الله. وعندما تزعزع هذا الاعتقاد ثم زال، كان من الطبيعي ان يتبدل كل شيء في هذا المضمار تبدلا كليا، فأخذت فكرة القومية تلعب دورا هاما في تكوين الدول وتقرير الأوطان»[١]

---

(١) ساطع الحصري: المرجع السابق، ص ١٢- ١٣.

فالظاهرة القومية بمفهوم الحصري من أهم العوامل التي أدت إلى الانقلابات السياسية في أوائل القرن التاسع عشر ، أما قبل ذلك فكانت ضئيلة الاثر . فظهور مبدأ القوميات من الاحداث الكبرى في التاريخ كظهور المسيحية والاسلام ، فكما يروي المؤرخون الاحداث التاريخية بتحديد زمان وقوعها قبل ميلاد السيد المسيح أو هجرة النبي محمد أو بعدها ، فإن الحصري يرفع الظاهرة القومية إلى هذا المستوى نظرا لما أحدثته من تغييرات في التاريخ الإنساني. إلا أنه لا يحدد لنا لماذا ظهرت الفكرة القومية في القرن التاسع عشر تحديدا ولم تظهر في القرون السابقة؟ لماذا تزعزع الاعتقاد بحق الملوك الالهي ثم زال، وهل كان ظهور القومية حدثا منعزلا عن تطورات العصر؟ صحيح ان الفكرة القومية فرضت نفسها في هذا القرن إلا انها ترافقت مع تطورات اقتصادية واجتماعية وفكرية كان أبرزها بروز الطبقة البورجوازية التي رأت مصالحها تتناقض مع مصالح الطبقات الحاكمة في ذلك الحين.

عوامل تكوين الأمة

بعد التأكيد على سيادة مبدأ القوميات، يتساءل الحصري: ما هي العوامل التي تجعل بعض الناس يشعرون بأنهم أبناء أمة واحدة، يتميزون عن أبناء الأمم الأخرى؟ وبتعبير أقصر: ما هي العناصر التي تكون الأمم والعوامل التي تميزها بعضها عن بعض؟[1].

إن الحصري في هذا المجال صاحب نظرية يتميز عن غيره من المفكرين والباحثين، فهو يعتبر اللغة والتاريخ العاملين الاساسيين اللذين يميزان الأمم عن بعضها معطيا الأولوية للعامل الأول. فاللغة « هي أهم الروابط المعنوية التي تربط الفرد البشري بغيره من الناس لأنها أولا واسطة التفاهم بين

(١) المرجع السابق: ص ٢٢.

الافراد، ثم هي فضلا عن ذلك آلة التفكير، لأن التفكير حسب تعبير أحد الحكماء، ما هو إلا تكلم باطني، والتكلم انما هو نوع من التفكير الجهدي. وأخيرا ان اللغة هي واسطة لنقل الأفكار والمكتسبات من الاباء إلى الأبناء، ومن الأجداد إلى الاحفاد ومن الأسلاف إلى الأخلاف... ووحدة اللغة توجد نوعاً من الوحدة في التفكير والشعور.. وإذا أضاعت أمة من الأمم لغتها، وصارت تتكلم بلغة أخرى تكون قد فقدت الحياة... إن اللغة هي روح الأمة وحياتها، إنها بمثابة محور القومية وعمودها الفقري، وهي من أهم مقوماتها ومشخصاتها »[1].

« وأما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها.. عندما أقول التاريخ، لا أقصد بذلك التاريخ المدون في الكتب- التاريخ المدفون بين صحائف المطبوعات والمخطوطات- بل أقصد بذلك التاريخ الحي في النفوس، والشائع في الاذهان، المستولي على التقاليد. إن وحدة هذا التاريخ تولد تقاربا في العواطف والنزعات، انها تؤدي إلى تماثل في ذكريات المفاخر السالفة وفي ذكريات المصائب الماضية وإلى تشابه في أماني النهوض وآمال المستقبل...

والأمة المحكومة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها ووعيها.. ولهذا السبب نجد ان الأمم المستولية والحاكمة تعمد قبل كل شيء إلى مكافحة تاريخ الأمة المحكومة.. وأما اليقظات القومية، بعد عهود الحكم الأجنبي، فتبدأ عادة- بعكس ذلك- بتذكر التاريخ القومي وبالاهتمام به اهتماما خاصا »[2].

اللغة والتاريخ إذن هما العاملان الأساسيان في تكوين القوميات وخاصة عامل اللغة الذي يفقد الأمة الحياة إذا فقدته. بينما الأمة التي تنسى تاريخها تكون قد فقدت شعورها ووعيها.

---

(١) المرجع نفسه: ص ٢٨- ٣٠.

(٢) المرجع نفسه: ص ٣٠- ٣١.

فالتاريخ واللغة هما الشعور والحياة للأمة. أما بقية العوامل فيختلف تأثيرها من عامل لآخر فتقوي تأثير العاملين الأساسيين مرة وتضعفهما طورا. وبذلك تكون النظرية التي اعتمدها الحصري تعتمد عامل اللغة بالدرجة الأولى. إلا ان النظرية لكي تتثبت وتفرض نفسها لا بد لها من نقض العوامل الأخرى. وهذا ما سعى إليه الحصري.

فوحدة العرق لا يمكن الاعتداد بها لأنه ما من أمة من الأمم تنتمي إلى أصل واحد. «وإن كان الاعتقاد بوحدة الأصل والشعور بالقرابة يعمل عملا هاما في تكوين الأمم، سواء أكان الاعتقاد موافقا للحقيقة أم مخالفا لها..»[1]

كما لا يمكن للحصري- الذي نشأ نشأة علمانية وفرق بين العروبة والإسلام- أن يتبنى عامل الدين كعامل أساسي في تكوين القومية، لأن «الرابطة الدينية وحدها لا تكفي لتكوين القومية، كما ان تأثيرها في تسيير السياسة لا يبقى متغلبا على تأثير اللغة والتاريخ» إلا أنه لا ينفي تأثيرها، وهذا التأثير «قد ينضم إلى تأثير اللغة والتاريخ، فيقوي الروابط القومية، وقد يخالف التأثير المذكور، فيضعف تلك الروابط»[2]. من هنا كان تمييزه بين الأديان: أديان قومية كالدين اليهودي وأديان عالمية كالدين المسيحي والدين الإسلامي. فالدين القومي عنصر أساسي من عناصر القومية بعكس الإسلام والمسيحية التي تضعف القومية لنظرتها الكلية إلى الكون.

وكما دحض نظرية العرق ونظرية الدين فإنه أيضا لا يعير أهمية لعامل الأرض إلا من حيث كونه عامل اتصال جغرافي، لأن فقدان هذا الاتصال «قد يؤدي إلى بقاء أجزاء الأمة الواحدة منفصلا عن بعضها البعض، رغم

---

(١) المرجع نفسه: ص ٢٧.

(٢) المرجع نفسه: ص ٤١.

اتحادها في اللغة والتاريخ. زد على ذلك، أنه قد يؤدي-بمرور الزمن- إلى تباين وتباعد في اللغة والتاريخ أيضاً »[1].

كما يدحض نظرية المشيئة أو الإرادة التي قال بها الفيلسوف الفرنسي رينان والتي يعتبرها روح القومية ومحورها الأساسي"مشيئة الجماعة تعبير مجرد عن أمر غامض، حتى ولو كانت المشيئة قد ظهرت واستمرت مدة طويلة"[2] فهذه الإرادة في نظر الحصري تتولد عن عناصر أخرى كاللغة والتاريخ، فهي ليست سببا بل نتيجة.

والخلاصة أن النظرية الحصرية ترتكز على عامل اللغة بالدرجة الأولى ارتكازا يصل إلى حد المبالغة، نافيا النظريات الأخرى التي تتبنى العرق أو الأرض أو الدين أو المشيئة. ولعله في ذلك كان بحاجة لهذا التأكيد ليرد على معارضي الفكرة القومية العربية من انطون سعادة والأب لامنس، ويوسف السوداوميشال شيحا، وطه حسين الذين تبنوا الدعوات الإقليمية من سورية وفينيقية وفرعونية، بالإضافة إلى رده على دعاة الجامعة الإسلامية التي عادت للظهور بعد نهاية الحرب مستفيدة من فشل الثورة العربية التي اعتمدت على الغرب. وإذا كانت الدعوة الإسلامية قد ضعفت اثر الغاء الخلافة (١٩٤٤) على يد مصطفى كمال، فإنها ما لبثت ان عادت للظهور بحلة جديدة على يد الإخوان المسلمين في مطلع الثلاثينات. « ذلك أنه متى كانت اللغة أساسا في القوميات بات من السهل تذويب النزعات الاقليمية والدينية »[3].

وبهذا نفهم نظرية اللغة عند الحصري التي من شأنها ان تخلق التماثل والتعاطف ووحدة الشعور، لأن المرحلة التي عاشها لم تتميز بحدة الصراع الطبقي، بل اتصفت بكونها مرحلة تحرر وطني ضد الاحتلال والتجزئة

---

(١) المرجع نفسه: ص ٤٣.

(٢) المرجع نفسه: ص ٤٣- ٤٤.

(٣) نعيم عطية: المرجع السابق، ص ٥٣١.

حيت ساد فكر البورجوازية التي تآلفت مع الاستعمار الذي وجد مصلحته في تغذية الدعوات الاقليمية. إلا أنه لا يسعنا أن نذهب بعيدا في تأييد النظرية «لان اللغة القومية المشتركة لا تستطيع، في رأينا، ان تقضي على صراع الطبقات داخل الأمة الواحدة، وهو الصراع القائم في مجالات الفكر والشعور، فضلا عن مجالات الحياة والوجود»[١].

الإيمان القومي

إن الحصري قبل ان يكون صاحب نظرية فهو داعية قومي، لذلك فهو يخصص فصلا كاملا للإيمان القومي[٢] لأن «هذا الإيمان ضعيف في نفوس شبابنا... يجب أن نبذل الجهود لبث الإيمان في النفوس وتغذيته بكل الوسائل الممكنة.. بل يجب أن نكتب تاريخنا على نمط جديد بعقلية غربية ونزعة قومية». فالحصري يستوعب الفكر الغربي (الفكرة القومية) ليعيد صياغتها بما يناسب الواقع العربي، داعيا للايمان القومي كسبيل للقضاء على الاستعمار والتجزئة. وهذا الدافع كان الأساس في اهتمام الحصري بتعليم اللغة العربية الفصحى كأداة توحيد للقضاء على اللهجات العامية التي من شأنها تغذية النزعات الإقليمية.

الوطنية والأممية

إذا كان مبدأ القوميات سمة العصر، فلا بد ان تصطدم النزعة القومية بالنزعة الأممية، وهذا ما يثبته الحصري من خلال تحول المفكرين والشعراء الأوروبيين (غوته، هردر، فيخته وآرندت وهوغو) من النزعة الأممية إلى النزعة القومية على أثر هزيمة فينا بالنسبة للالمان وحرب السبعين بالنسبة للفرنسيين. وهو عندما يبرز التناقض بين النزعتين ليس عدوا للاشتراكية إذ

(١) الياس مرقص: «نقد الفكر الديني»، دار الطليعة، بيروت، ص ٥٧.
(٢) ساطع الحصري: المرجع السابق، ص ٤٩- ٧٠.

أنه لم يتعرض للنظام الاقتصادي إلا أنه يرفض احلال الرابطة الأممية محل الرابطة القومية لأن الوطن قبل كل شيء وفوق كل شيء ».

لاشك ان مفهوم الحصري المثالي للقومية قد حجب عنه رؤية الجانب المادي لأنه اعتبر العناصر التي تكون الأمة فكرية وروحية. وبقيت آراؤه في القومية العربية متأثرة بالوضع السياسي. فحين سأله صاحب كتاب « الاتجاهات السياسية في العالم العربي » عن نظام الحكم الذي يفضله بعد تحقيق الوحدة، أجاب بأن شكل الحكم لا يهمه كثيرا، إذ أنه سيكون من مسؤولية الجيل اللاحق وأضاف قوله بأن الاهتمام يجب أن ينصب في الوقت الحاضر على مسألة الوحدة، وبأن الواجب القومي على كل عربي هو دعم القائد القادر على تحقيقها. فمن هذه الناحية، لم يتخط الحصري الاهداف القومية التي نادى بها ابناء جيله [(١)].

إلا أنه مهما قيل في نظرية الحصري وآرائه، فلا يسعنا إلا الاعتراف بأنه كان أول مفكر قومي أوضح معنى القومية العربية وحدد مفهوم الأمة العربية بوضعها الراهن بعد أن كانت تقتصر على المشرق العربي (مفهوم نجيب عازوري وثورة الشريف حسين). ولعل أهميته تكمن في رؤيته المبكرة لدور مصر القيادي في الوطن العربي- بروسيا العرب- في وقت كان فيه المفكرون المصريون بعيدين كل البعد عن مفهوم العروبة. ولا نجافي الحقيقة إذا قلنا ان ساطع الحصري كان صاحب مدرسة تخرج منها العديد من المفكرين وقادة الأحزاب والسياسيين.

---

(١) مجيد خدوري: المرجع السابق، ص ٢١٠.

قسطنطين زريق،

يعد قسطنطين زريق من أبرز المفكرين القوميين العرب بعد ساطع الحصري. حاول في أواخر العشرينات أن يتلمس مستقبل الوطن العربي وفقا للمفاهيم التحررية الانكلوساكسونية، فقد بدأ نشاطه الفكري بالحث على نقل المؤسسات الدستورية عن الغرب، إلا أن الجيل الجديد الذي فتح عينيه على صراعه مع الغرب الجاثم على أرض الوطن العربي لم يتقبل هذه الفكرة.

ويعتبر كتابه «الوعي القومي»[١] بمثابة الوجه العربي للفكر الليبرالي الغربي. وهو عبارة عن فصول مستقلة، وضعت في مناسبات وأحوال مختلفة ونشرت عام ١٩٣٩. ويتناول معنى القومية، ومقام المرأة في المجتمع وعلاقتها بالتربية، والجنس والدين والعمل الاجتماعي والتراث الثقافي العربي وكيفية حفظه واحيائه والحاجة إلى الأدب التوجيهي وعناصر الثقافة الصحيحة وكيفية حمايتها مع تركيز خاص على الأزمة الروحية.

أركان النهضة القومية

يرى الاستاذ زريق ضرورة توجيه الجهود إلى النهضة القومية التي تقوم على أركان ثلاثة: «الفلسفة القومية والعقيدة القومية والتنظيم»[٢]. فمحور التفكير ينطلق من الواقع القومي، لأن الظاهرة القومية من البديهيات المسلم بها والتي لا تحتاج إلى ايضاح أو تفسير كما هو الحال لدى ساطع الحصري.

---

(١) قسطنطين زريق: «الوعي القومي»، دار المكشوف، بيروت، ١٩٣٩.

(٢) المرجع نفسه: ص٩.

إذا كانت الظاهرة القومية لا تحتاج إلى توضيح، فإن زريق يلاحظ الفوضى الفكرية التي تتخبط بها الأمة العربية، معتبرا أن سبب هذه الفوضى فقدان الوعي القومي، فيساهم- كمفكر قومي- بايضاح هذا الوعي بقوله: آن الوعي القومي يقوم «على معرفة ماضي الأمة معرفة صحيحة، وفهم العوامل الطبيعية والتاريخية التي كونتها حتى جعلتها في حالتها الحاضرة، والكشف عن مصادر قواها الروحية الخاصة التي تمتاز بها».

«فالعربي الواعي قوميا يعرف من أين أتى، وكيف تحدرت أمته... وينظر بعد الجنس، في اللغة فيعرف من أين نشأت وكيف انتشرت ويفهم ميزاتها على غيرها من اللغات، والوعي القومي يتطلب ان يكون لنا فهم صحيح لجوهر الثقافة العربية... وأن نلمس روح تاريخنا... » كما يتطلب الإدراك «بعوامل الضعف في الشخصية العربية الحاضرة وبالمشاكل العديدة المتشابكة المتولدة عنها...»[١]

فهل الفوضى الفكرية التي تتخبط بها الأمة العربية تعود إلى فقدان الوعي القومي فقط؟ وهل فقدان الوعي القومي ناتج عن الأسباب التي عددها الاستاذ زريق والتي أشبه ما تكون بعناوين لموضوعات تحتاج إلى أبحاث مستفيضة؟

إن البحث في مشكلة الوعي القومي على هذا النحو يغلب عليه الطابع الفكري البحت دون التطلع إلى الواقع الاقتصادي- الاجتماعي- السياسي. فما هو أثر هذا الواقع على الوعي القومي؟ أليس وضع الناس الاجتماعي والاقتصادي هو الذي يحدد تفكيرهم؟ أليس التخلف الفكري ناجماً عن تدهور الوضع المعيشي؟ ثم ما هو دور الغرب في فقدان الوعي القومي؟

---

(١) المرجع نفسه: ص ٢٢- ٢٩.

أليست التجزئة والاقليمية وليدة الاستعمار؟ وما هو دور الارساليات التبشيرية والجامعات الأجنبية في فقدان هذا الوعي؟

إن صاحب الوعي القومي من موقعه الطبقي لا ينظر إلى الواقع الاقتصادي الاجتماعي ويرى في الغرب «النظام الاقتصادي، ومن ورائه العلم، ومن ورائها الفلسفة» «وخليق بمن أشرقت نفسه بالوعي القومي الواضح أن يفهم هذه العناصر الثلاثة فهماً صحيحاً..»(١)

الأزمة الروحية والتربية القومية

إن هذه النظرة المثالية لتحقيق الوعي القومي، تنبع في الحقيقة من تحديد الأزمة. «إن معضلتنا الأساسية في حياتنا الحاضرة هي معضلة روحية داخلية»(٢) «فالأزمة الروحية هي وراء الأزمات كلها»(٣). أما الوسيلة لتحقيق الحياة القومية المثلى فهي التربية القومية، إذ أنها «الأداة التي توحد نزاعات الأمة» بل هي «مساعدة الأمة على تأدية رسالتها إلى الإنسانية»(٤)

وهكذا تكون الوسيلة منطقية بالقياس إلى المعضلة. ولكن النتيجة تبقى في عالم الفكر وليس في عالم الواقع.

الأسس التي تبنى عليها القومية

يرى الاستاذ زريق أن هذه الأسس تتمثل في «اللغة والثقافة والعادات والذكريات التاريخية والمصلحة الحاضرة والمستقبلية».(٥) وفي حديثه عن

---

(١) المرجع نفسه: ص ٣٧.
(٢) المرجع نفسه: ص ٥٧.
(٣) المرجع نفسه: ص ١٩٩.
(٤) المرجع نفسه: ص ٦١- ٦٢.
(٥) المرجع نفسه: ص ٩٣.

القومية والجنس على هامش الدعوة إلى الفينيقية في لبنان وبعد أن ينفي عنصر الجنس كعامل في تكوين الأمم مؤكدا على دور اللغة والثقافة يقول بضرورة التوجه إلى المستقبل: «أين أجد مصلحتي الكبرى، وأحقق غايتي القصوى: في خلق كيان لبناني مستقل عن الأقطار العربية الأخرى، أم في الارتباط بتلك الأقطار ارتباط المشترك في جهاد واحد وحياة واحدة؟»[1]

عند مطالعتنا لهذه الأسس يبدو وللوهلة الأولى ان زريق يعطي أهمية خاصة لعامل المصلحة متصورين أن هناك خطوة متقدمة على فكر الحصري باعطاء العامل الاقتصادي أهميته لجهة الحاجات الاقتصادية المتمثلة بالتفاوت في الامكانيات البشرية والموارد، مما ينشأ عنه تكامل بين أجزاء الوطن العربي، إلا أن هذا الوهم سرعان ما يتبدد لينحصر في حالة خاصة تقضي بالتوجه نحو البورجوازية اللبنانية التي نمت مصالحها في فترة ما بين الحربين ونشأ تعارض بينها وبين الرساميل الفرنسية، داعيا اياها إلى الانفتاح على السوق العربية بدلا من الانغلاق داخل الحدود اللبنانية كما رسمتها السلطات الفرنسية.

والواقع أن هذا التطور كان من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى تسوية عام ١٩٤٣ بين جناحي البورجوازية في لبنان، بعد أن تميزت فترة ما بين الحربين بالانقسام الحاد بين اللبنانيين، من دعاة الوحدة السورية والانعزال اللبناني.

عصر القوميات والعواطف الإنسانية

ينطلق قسطنطين زريق- شأنه شأن أي مفكر قومي- من النظرة إلى العالم من خلال القومية. فالعالم مقسم إلى قوميات متناحرة. وقد« تبددت هذه العواطف الإنسانية في عصر القوميات المتطاحنة الذي نعيش فيه،

---

(١) المرجع نفسه: ص ٩٥.

وغدا واجبا علينا أن نصهر جميع عواطفنا ومساعينا في بوتقة الجهاد القومي الموحد. فليس يعطف أحدنا على الفلاح، لأنه فلاح فحسب، بل لأنه فلاح عربي تربطنا به رابطة الوطن»[1].

يتضح من خلال هذه الدعوة إلى الجهاد القومي تغييب مبدأ الصراع الطبقي ليحل محله مبدأ الوئام القومي بين الاقطاعي والفلاح والرأسمالي والعامل. ويرى الاستاذ زريق أن هذه الدعوة من شأنها أن تصهر عواطف جميع أبناء الوطن بالرغم من التناقضات الموجودة بين طبقاته.

القومية العربية والدين

بالرغم من نزعته العلمانية، يرى الاستاذ زريق أن بين الدين الإسلامي والقومية العربية علاقة من نوع خاص. هذه العلاقة تتصف بكونها ذات «تجاذب وتباعد، وتواصل وتقاطع، فيبادل أحدهما الآخر التأثير أحيانا، ويصارعه احيانا أخرى صراعا يهز الحياة العربية من جذورها... القومية العربية لا يمكنها بحال من الأحوال أن تناقض الدين الصحيح، اذ ليست في جوهرها، سوى حركة روحية ترمي إلى بعث قوى الأمة الداخلية...».

«وإذا عارضت القومية شيئا فليس هو الروحية الدينية، وإنما هو العصبية الهدامة...» إلا أنه للدين الإسلامي ميزة خاصة في الحياة القومية، فقد «بلغ أثر هذا الدين كل ناحية من نواحي ثقافتنا العربية، ولسنا نستطيع اليوم أن نفهم تراثنا العربي القديم، سواء في الفلسفة أو العلم أو الفن، إلا بعد درس عميق لنصوص الدين الإسلامي وأحكامه، وتفهم صحيح لروحه ونظامه...»[2]

من خلال هذه النصوص يتضح أنه لا يوجد تعارض بين القومية العربية

---

(١) المرجع نفسه: ص ١٠٢.

(٢) المرجع نفسه: ص ١١٢- ١١٤

والدين، فكلاهما حركة روحية. والاستاذ زريق في هذا الموقف لا يختلف عن غيره من المفكرين القوميين العرب لأن الدين الإسلامي جزء من التراث العربي.

وخلاصة القول أن قسطنطين زريق- كمفكر قومي- ساهم في ايضاح الوعي القومي، فقد أسهم في أواخر العشرينات من هذا القرن في تأسيس «جماعة القوميين العرب» التي لعبت دورا مهما في تأسيس أكثر من منظمة قومية مثل «حزب فلسطين العربي» و «عصبة العمل القومي». وفي أواخر الأربعينات بدأ بتشكيل حلقات مناقشة لطلبة الجامعة الأميركية في بيروت أوضح فيها أفكاره حول القومية والحركة القومية العربية منبها إلى الخطر الصهيوني، كما أصبح مرشد اللجنة التنفيذية لجمعية العروة الوثقى خلال العام الدراسي ١٩٥٠- ١٩٥١، وكان ذا تأثير معنوي على الشباب القومي العربي في تلك الفترة. وكان كتاباه: «الوعي القومي ومعنى النكبة على رأس قائمة الكتب المطلوب قراءتها في الحلقات التثقيفية الخاصة بالقوميين العرب»[١]

إلا أن هذه المساهمة تميزت بتبني المؤسسات المعمول بها في الغرب، وغلب على تفكيره الطابع الغربي بحكم نشأته وثقافته دون التطلع إلى الواقع الاقتصادي- الاجتماعي فكان فكره خاليا من أي بعد اجتماعي. وهو بتبنيه الفكر الغربي لم يكن بعيدا عن طه حسين أو غيره من المفكرين الاقليميين إلا بمقدار تبنيه للدعوة القومية العربية.

---

(١) باسل كبيسي: «حركة القوميين العرب». الطبعة الثانية. دار العودة. بيروت (بدون تاريخ). ص ١٠٧- ١٠٩.

علي ناصر الدين،

بالرغم من انهيار الحكم الفيصلي في دمشق على أثر موقعة ميسلون، وانصراف جهود العديد من رجالات الحركة العربية إلى النضال القطري في الكيانات التي أوجدها الاستعمار، بقيت النزعة الوحدوية في سوريا الطابع الغالب، ومثلت عصبة العمل القومي أول محاولة لارساء تنظيم حزبي لا يعترف بالحدود الاقليمية، رافضة الاعتراف بالأمر الواقع لترفع شعارات الاستقلال والوحدة العربية والعلمانية. ويعود تاريخ نشوئها إلى انعقاد مؤتمر قرنايل (لبنان) في ٢٤ آب سنة ١٩٣٣ الذي ضم بعض رجال الحركة العربية في لبنان وسوريا وفلسطين والعراق.ويقول شبلي العيسمي في تكوينها أنه« في عام ١٩٣٣ انشق عدد من الكتلة الوطنية، ومن الصف الثاني فيها، وشكلوا مع آخرين من اقطار عربية أخرى عصبة العمل القومي، وما لبثت أن ضمت اعضاء من عدة أقطار ومن فئات اجتماعية وسياسية مرموقة. وكانت تعادي الشيوعية. وتنادي بالوحدة العربية... غير أن الكتلة الوطنية استرضت بعض قادتها، فانضموا إليها، ولم تستطع العصبة ان تلعب دورا رئيسياً »[1].

إلا أنه مهما قيل في نشأتها وتكوينها، فالعصبة كانت ظاهرة فريدة من نوعها في ذلك الحين لأنها « كانت الحركة العربية الوحيدة، التي مارست نوعا من التنظيم، وقامت بعمل منظم على مستوى عربي- ولو جزئيا- خلال العقدين التاليين للاحتلال الفرنسي الانكليزي »[2].

وكان علي ناصر الدين أحد القادة المؤسسين للعصبة ورئيس فرع لبنان، من المنادين بالوحدة العربية ومن دعاة الوحدة السورية التي لم تكن تعني في

---

(١) شبلي العيسمي: «حزب البعث العربي الاشتراكي مرحلة الأربعينات التاسيسية». ١٩٤٠-١٩٤٩، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٩.

(٢) ناجي علوش: «الحركة القومية العربية...»، ص ٧٣.

ذلك الحين إلا كونها الخطوة الأولى للوحدة العربية[١]. وهذا ما يفسر نشاطه في مؤتمرات الساحل بين عامي ١٩٢٨- ١٩٣٦ التي كانت تطالب بانضمام سكان الساحل والاقضية الأربعة- التي ضمت إلى لبنان عام ١٩٢٠- إلى سوريا. بيد أن التطورات التي طرأت على الساحتين اللبنانية والسورية جعلت عمل العصبة في لبنان مشكوكا بجديته، لهذا قبل فرع العصبة في لبنان «ما هو أقل من الوحدة العربية الكاملة وذلك عندما أذاع في بيان له في ١ آذار سنة ١٩٣٩، أن العصبة تعتبر لبنان بكيانه الجغرافي الحاضر قطرا عربياً مستقلا»[٢].

ويذكر علي ناصر الدين أن فرع لبنان لاقى مقاومة من رجال السلطة وأنه"عام ١٩٣٨ تبين للعصبة بعد تجارب عديدة ودروس وأبحاث ان فكرة معينة تتعلق بلبنان، الذي كان القوميون العرب العارفون المخلصون في كل مكان، يرون فيه اقليما من أقاليم ديار الشام، تستحق ان تدرس. وإن هذه الفكرة قد تجمع اللبنانيين على صعيد واحد، وتتجه بهم الاتجاه الصحيح. وقد أوحى للعصبة بهذه الفكرة عوامل عديدة كان في مقدمتها التطور الذي بدأ يظهر في تفكير بعض اللبنانيين بشأن قومية أهل لبنان وعروبته... أما الفكرة فهي مماشاة القائلين بكيان لبنان في قولهم واعتباره قطرا عربياً قائما بنفسه وليس جزءاً من قطر، على أن يجارينا المتنكرون للعرب والعروبة في العمل لتحرير لبنان من الأجنبي، واستقلاله على أساس ان أهله عرب وليسوا فنيقيين ولا من بقايا الشعوب المنقرضة... وقد اقتنع رجال العصبة بصواب فكرتهم فنشروها ودعوا إليها غير مبالين بالمقاومة»[٣].

---

(١) سعيد مراد: «الحركة الوحدوية في لبنان من خلال مؤتمرات الساحل»، رسالة ماجستير غير منشورة- الجامعة اللبنانية- كلية الأداب، بيروت ١٩٧٩، ص١٥٠.

(٢) أحمد طربين: المرجع السابق، ص ٢٣٨

(٣) المرجع نفسه: ص ٢٣٨، نقلا عن مجلة العروة الوثقى، عدد خاص بالاحزاب السياسية في البلاد العربية- نيسان، ص ٧٠- ٧١.

هذا التطور الحاصل لدى الوحدويين في لبنان، لم يكن بمنأى عن تحرك الكتلوين في دمشق. فالكتلة الوطنية السورية قد تبنت فكرة الكيان اللبناني ولم تعد بحاجة إلى لعب ورقة «الساحليين» بعد أن وقف البطريرك عريضة معارضا الوجود الفرنسي ومطالبا باستقلال لبنان التام. أما الفكرة التي يشير إليها علي ناصر الدين فقد ظهرت في البيان المسهب الذي نشره كاظم الصلح في الصحف البيروتية تحت عنوان «مشكلة الاتصال والانفصال في لبنان» اثر ارفضاض مؤتمر الساحل لعام ١٩٣٦.

وهكذا أثمرت الدعوة التي أطلقها كاظم الصلح- والتي كانت على الارجح من وحي رياض الصلح- في تلاقي زعماء مسلمين ومسيحيين شكلوا معا جماعة الميثاق الطائفي لعام ١٩٣٨ برئاسة يوسف السودا ولعبوا دورا هاما في صيغة ميثاق ١٩٤٣.[١]

هل يعني هذا التحول أن علي ناصر الدين وقع في شرك الاقليمية وتخلى عن الدعوة للوحدة العربية؟ إننا نجافي الحقيقة إذا أجبنا بالايجاب، فالوضع اللبناني كان- وما يزال وضعا دقيقا، وكما يقول الأمير شكيب ارسلان: ليس لعشاق الوحدة العربية «ان يجعلوا لبنان من أهدافهم القربى، لأن وحدة العرب انما تبدأ في مركز قوتها، ولبنان ليس مركز قوة لها، وإنما هو مركز تردد فيها، القوة تقضي به، والعجز يمنع عنه».[٢] فعلي ناصر الدين بقي على صفائه القومي، وقد اعتقلته سلطات الانتداب الفرنسي طيلة سنوات الحرب وعندما خرج من السجن نشر كتابه «قضية العرب» الذي يعبر عن ذلك الصفاء.

يحاول علي ناصر الدين في هذا الكتاب صياغة مبدأ قومي منتظم من خلال اسهامه في تعريف المصطلحات عن طريق السؤال والجواب.

---

(١) سعيد مراد: المرجع السابق، ص ١٥٩، ١٦٢، ١٧١.

(٢) نقلا عن أحمد طربين، المرجع السابق، ص ٢٤٢.

ما معنى أن تكون قوميا؟

« معنى ذلك، انني عربي مؤمن بعبقرية أمتي وبحقها في الحياة حرة، مستقلة، موحدة ومعناه انني اعتبر كل عربي، مهما يكن منشؤه، ومهما تكن عقيدته الدينية، أخاً لي متمما لقومي... »[١]

وكأنه يخشى حصول خلاف حول كلمة « العربي » فيحددها بقوله: « العربي هو من كانت لغته اللغة العربية »[٢].

تحديد الأقطار العربية

ثم ينتقل إلى تحديد الأقطار العربية فيعددها قطرا قطرا في المشرق والمغرب[٣] وقد يتساءل أحدنا: أليست هذه التعريفات من البديهيات؟ ربما كان الأمر كذلك في وقتنا الحاضر، أما في وقت صدور الكتاب وخلال العقدين اللذين سبقا صدوره لم يكن الأمر على هذا النحو، فقد شعر الكاتب أن هناك حاجة لدى الناشئين لايضاح هذه الأمور. وللتدليل على أهمية الموضوع يروي لنا حادثة وقعت عام ١٩٣٢ اثناء انعقاد المؤتمر الاسلامي العالمي في القدس ملخصها أن العرب رأوا ان الفرصة سانحة لعقد مؤتمر عربي على هامش المؤتمر الإسلامي « .. وفوضوا إلى لجنة منهم- كنت أحد اعضائها- وضع لائحة تحضيرية لمؤتمر عربي. وفي أحد اجتماعات اللجنة، تناقش اعضاؤها في مادة من مواد اللائحة ملخصها: (ان البلاد العربية التي سلخت عن السلطنة العثمانية وحدة لا تتجزأ) فاعترضت على هذا التحديد وشاركني الاعتراض، نفر من أعضاء اللجنة، طالبين حذف هذه الفقرة (التي

(١) علي ناصر الدين: « قضية العرب »، ص١٣.
(٢) المرجع نفسه: ص ١٥.
(٣) المرجع نفسه: ١٥- ١٦.

سلخت عن السلطنة بعد الحرب العالمية الكبرى) غير ان الأكثرية ارتأت ان تبقى المادة كما هي.. » ولم تحذف العبارة إلا تحت تأثير حماس ثلاثة من شبان افريقيا الشمالية..[1]

إن هذا الحادثة توضح لنا المناخ الفكري السائد عام ١٩٣٢. فبالرغم من مرور ستة عشر عاما على الثورة العربية التي حصرت حدود الوطن العربي بالقسم الاسيوي منه، وبالرغم من انفصال العرب عن العثمانيين منذ عام ١٩١٨ وزوال الخلافة (١٩٢٤) ما زالت الحركة القومية العربية بطابعها العام مشرقية، من هنا أهمية الدور الذي قام به علي ناصر الدين وغيره من المفكرين القوميين العرب في ايضاح المفهوم القومي.

تعريف الأمة

«إن الأمة الواحدة التامة، هي الجماعة من الناس التي تتوفر لها وحدة اللغة والتاريخ والأدب، والذكريات والتقاليد، والمنافع والمطامح- وقالوا ووحدة الأرض- والشعور المشترك بالمفارح والمآسي... »[2]

إلا أنه يستدرك في هامش الصفحة ذاتها فيقول:

«لا تكون وحدة الأرض شرطا لوحدة الأمة. وهي شرط وحدة الدولة، مثال ذلك الأمة البولونية والأمة الارمنية ».

إن مؤلف « قضية العرب » ليس بصدد وضع نظرية متكاملة في القومية كساطع الحصري فهو قبل أن يكون مفكرا قوميا، مناضل في صفوف دعاة الوحدة السورية (العربية) في لبنان من خلال مؤتمرات الساحل، وعلى صعيد الوطن العربي ككل من خلال « عصبة العمل القومي » وهو عندما يعرف الأمة يقصد الأمة العربية تحديدا، وان اعطى مثلا في وحدة الأرض فلأن هذا العامل يستند إليه الاقليميون في نظرياتهم.

---

(١) المرجع نفسه: ص ٢٥- ٢٧.

(٢) المرجع نفسه: ص ٢٠.

« إن العروبة شيء غير الدين وإنها خارجة عن نطاق المسيحية والإسلام »[1] وبالرغم من هذا الوضوح في التمييز بين العروبة والإسلام، يطرح السؤال التالي ليعطي القارئ مزيدا من الايضاحات:

« من أين جاء هذا الوهم، لبعض العرب، من ان كلمة « العربي » معناها المسلم؟ ويجيب قائلا:

لقد جاء هذا الوهم بصورة عامة من الأمور التالية:

أولا - الجهل بتاريخ الأمة العربية.

ثانيا - مفاسد بعض الدول الأجنبية في بلاد العرب.

ثالثاً - تعاليم الارساليات الاجنبية.

رابعاً - سوء تصرف بعض العرب المسلمين غير المسؤولين وبعض المسلمين المسؤولين، غير العرب في عصر جهل وغفلة »[2].

فالدين في مفهوم علي ناصر الدين ليس من مقومات الأمة. وهو في ذلك يسير على خطا ساطع الحصري وقسطنطين زريق. أما الايضاحات الناجمة عن الوهم فتحتمها ظروف العمل القومي في الساحة اللبنانية حيث الانقسام على اشده بين دعاة القومية العربية واغلبيتهم الساحقة من المسلمين وبين دعاة القومية اللبنانية ومعظمهم من المسيحيين. وبالتالي الرغبة في رفع تهمة الإسلامية عن القوميين العرب. هذه التهمة التي لم تكن إلا من صنيع الأجنبي وارسالياته ووليدة الجهل وسوء تصرف الزعماء المسلمين.

وينتهي الكاتب إلى اضفاء الطابع القومي البحت على القضية بقوله: « إن قضية العرب قضية عربية ليس إلا. ليست اسلامية ولا شرقية » ولكنه

---

(١) المرجع نفسه:، ص ١٠٥.

(٢) المرجع نفسه: ، ص ١٢٢.

في نفس الوقت لا ينفي اتصالها بالشرق والإسلام لما بين هذه المفاهيم من ترابط كفاحي في عصر مجابهة الاستعمار الغربي.

«تتصل قضية العرب بالشرق، على اعتبار ان العرب شرقيون... وتتصل «قضية العرب» بالاسلام، على اعتبار ان الإسلام دين عربي».[1]

من خلال هذا العرض الموجز «لقضية العرب» نلاحظ ان علي ناصر الدين لم يتقدم على الحصري أو زريق من حيث صياغته نظرية قومية، إنما تميز باسلوبه المبسط ولعل هذه الميزة ناجمة عن معاناته في العمل القومي على الساحة اللبنانية بما فيها من تناقضات. وإذا كان قد فشل في «مؤتمرات الساحل» «وعصبة العمل القومي» فقد كان تأثيره الفردي على التطور السياسي لحركة القوميين العرب في بداية الخمسينات «أعظم تأثير مورس عليها من الخارج» «فقد وجد القوميون العرب في ناصر الدين رجلا ذا نزاهة فكرية عالية وصرامة معنوية حادة بالإضافة إلى كونه نجح في تجسيد مادعا إليه بثبات دون تكلف وبصفاء عقائدي خال من المنفعة الشخصية. وقد كان ناصر الدين السياسي المفضل لدى القوميين العرب بحكم انصرافه إلى القضية العربية عامة والقضية الفلسطينية خاصة فاستمعوا إليه بحماس وتشوقوا دوما لسماع نصيحته».[2]

(١) المرجع نفسه: ص ١٣٠- ١٣٢.

(٢) باسل كبيسي: المرجع السابق، ص ١٠٩.

ميشيل عفلق:

هو أول مفكر قومي عربي استطاع التعبير عن أفكاره من خلال مؤسسة حزبية لعبت وما تزال الدور الرئيسي في أكثر من قطر من أقطار المشرق العربي. وإذا كانت نشأة حزب البعث العربي تعود إلى التقاء مجموعة الاحياء (عفلق والبيطار) مع مجموعة البعث (الارسوزي) في الاربعينات وما أسفر عن هذا اللقاء من مؤتمر تأسيسي ودستور للحزب عام ١٩٤٧، فان مؤسس الحزب وفيلسوفه ميشيل عفلق كان قد مهد لهذا العمل منذ عام ١٩٣٥ بمقالاته المتعددة التي جمعت في كتاب «في سبيل البعث» الذي سيكون المصدر الأساسي للاحاطة بفكره.

يتميز عفلق عن سائر المفكرين القوميين بأنه أول من ربط بين مفهوم الوحدة العربية من جهة ومفهوم الحرية والاشتراكية من جهة أخرى، متجاوزا بذلك المفكرين الليبراليين الذين يقدسون الحرية التي لم تكن تعني في ظروف البلدان المتخلفة سوى حرية الطبقات المستغلة، والمفكرين القوميين الذين لم يروا في القضية القومية أي بعد اجتماعي. ويرتبط هذا التطور الفكري بالوضع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي السائد في أواخر الثلاثينات من هذا القرن حيث ظهرت كتاباته.

نما فكر عفلق من خلال تأثره بالفكر الغربي، بعد أن ساعده وضع والده المادي (تاجر حبوب) على متابعة دراسته في فرنسا. وهناك تابع مع زميله صلاح الدين البيطار الحركة السياسية والفكرية، في حين كانت الأقطار العربية تخوض معركتها مع الاستعمار في سبيل الحرية والاستقلال. يقول البيطار عن تلك الفترة:

«وفي فرنسا كانت الحركة السياسية في اتجاه صعود اليسار المؤلف من الحزب الشيوعي والحزب الاشتراكي... وكنا نتابع ادبيات الحزب الاشتراكي، ونحضر اجتماعاته الشعبية. ومع ذلك فلم تكن لتستهوينا نظرياته

وإن كنا نطالعها بفكر انتقادي. فقد كان اثر نشأتنا العربية في لا وعينا. ووعينا طاغيا، والتجزئة العربية في مفهومنا علة التخلّف، وكنا على يقين بألا سبيل إلى التحرر العربي الحقيقي إلا بالوحدة... عدنا ونحن نحمل فكرتين لم نتخل عنهما من وقتها إلى الآن، هما فكرتا الوحدة والتحديث »(١).

في هذا الوقت كانت « الكتلة الوطنية السورية » قد ترهلت ولم تعد معبرة عن مصالح الجماهير وطموحاتها بعد مساومتها الفرنسيين عام ١٩٣٦ وتخليها عمليا عن شعار الوحدة السورية، كما لم تستطع « عصبة العمل القومي » الصمود في ساحة العمل القومي بعد أن اندمج معظم اعضائها في الكتلة الوطنية. في حين اشتدت النزعات الاقليمية من فرعونية وفينيقية وسورية وبدأت رياح الفاشية والنازية تهب على الأقطار العربية حاملة معها الاعجاب بالتقدم الحاصل في ايطاليا والمانيا والآمال بالتخلص من فرنسا وبريطانيا. من جهة أخرى كان الاخوان المسلمون يستفيدون من المشاعر الدينية التي تأججت ضد الغرب، بينما يستفيد الشيوعيون من الموجة المعادية للفاشية. من هنا كان التأكيد على القومية العربية في فكر ميشيل عفلق الترجمة العملية لمواجهة التيارات الفكرية التي تعمل على طمس الهوية القومية.

بين الفكرة والنظرية

إن جسامة التحديات التي كان يتعرض لها الوطن العربي لم تكن لتفسح المجال أمام بلورة نظرية كاملة. لذا تميز فكر عفلق بكونه فكر نضال ومجابهة. فمع بداية عام ١٩٤١ « اصدر الحزب. بل حزبيون. بيانا سياسيا باسم حركة الاحياء العربي. استنكروا فيه. تراجع السيد شكري القوتلي. ابرز قادة الحركة الوطنية. وذلك بانهائه اضرابا شعبيا. دام شهرا كاملا في المدن

(١) صلاح الدين البيطار: « حول تجربة البعث في الاربعنيات والخمسنيات ». مقال منشور في « القومية العربية في الفكر والممارسة ». ص ٣٥٦.

السورية.. »[١] كما دعموا في نفس العام حركة[٢] رشيد عالي الكيلاني في العراق «ودفعوا المواطنين إلى التطوع والمشاركة الفعلية فيها».

ويبرر عفلق نهجه الفكري في وقت مبكر من كتاباته (١٩٤٢) بقوله:

«فمبادىء الحزب كتعبيرات ذهنية هي بحاجة إلى عمل طويل وإلى دراسة وبحث لكي ترتقي شيئا فشيئاً وتفيد من دراسات الأمم الأخرى، ومن نتائج البحث العلمي والتجربة الذاتية وتجربة الآخرين».[٣]

وفي بيانه الانتخابي في تموز ١٩٤٣ نراه يؤكد:

«- بشيء من المثالية على الفكرة القومية.

- شجب الطائفية والاقليمية والنعرات الضيقة المحلية.

- شجب الشيوعية الممثلة للمادية، والتقدم المصطنع.

- محاولة التوفيق والمصالحة بين القومية والدين أو بين العروبة والإسلام»[٤].

فعفلق لا يطرح فكره كمذهب متكامل، لان هذا الفكر يصدر عن فكرة هي العروبة بما يعترضها من عقبات ونكسات في معركتها ضد التجزئة- والاستعمار- والتخلف.

«فإذن نحن صدرنا من البدء عن فكرة وليست نظرية، إذ أنها مستمدة من صميم هذا الشعب العربي الممتد على هذه الرقعة الممتدة في الشرق والغرب».[٥]

إن مثل هذا الفكر ينطلق في الواقع من المثالية المفرطة: «مثاليتنا هي

---

(١) شبلي العيسمي: المرجع السابق، ص ٢٦ .

(٢) المرجع نفسه: ص ٢٢٥- ٢٢٦.

(٣) ميشيل عفلق: «في سبيل البعث»، دار الطليعة، الطبعة ٢١، بيروت آذار ١٩٨٠، ص ١٢.

(٤) شبلي العيسمي: المرجع السابق، ص ٢٣- ٣٤.

(٥) ميشيل عفلق: «في سبيل البعث»، ص ١٧٢.

هذه الروح المتفائلة الواثقة من نفسها ومن الأمة والمستقبل. هذه الروح المؤمنة التي تعتقد أن المبادىء السامية لم توجد للتطرف بالكلام عنها، ولم توجد لتكتب على الورق، وانما هي الحياة بعينها »[1]

ولا شك ان هذه المثالية تستهوي نفوس الشباب الذي لم يجد ضالته في السياسيين البورجوازيين الذين تسلموا مقادير الحكم في السنوات الأولى للاستقلال، إلا أنها لا يمكن أن تبني دولة، إذ سرعان ما ترتطم بالواقع وتناقضاته. ولذا يؤكد صلاح الدين البيطار (١٩٧٩) انه لابد من أن تكون هناك نظرية للقومية العربية، ويعترف بأن هناك قصورا نظرياً هو في أساس الخلخلة التي حدثت في الحزب في أواخر الخمسينات[2].

هذا التصور المثالي ناجم في الأساس عن النظرة العاطفية للقومية: « فالقومية حب قبل كل شيء » « والذي يحب لا يسأل عن أسباب حبه » فهو ليس بحاجة إلى تعريف القومية بل يخشى ان تسف القومية إلى « المعرفة الذهنية والبحث الكلامي فتفقد بذلك قوة العصب وحرارة العاطفة ». والقومية قدر محبب « فالقومية وجود لاحاجة للتعريف به ولا تطرح نفسها كقضية. » من ذا يفكر باسمه ووجهه؟ انها قدر يلازمه طوال ثواني حياته. «القومية كالاسم الذي يلصق بنا منذ ساعة ولادتنا... القومية للشعب كالاسم للشخص والملامح للوجه، هي قدر قاهر يسير مجموعة من البشر في مجرى من الحوادث والظروف فريد، وينسج عليه غلافا من الصفات متميز الشكل. وكما ان من العبث ان يضيع المرء عمره في اللهف والأسف- لو ولدت في غير هذا البيت ووجدت على غير هذه الصورة- فإن من الجهد الضائع ايضا ان يحاول الإنسان التحلل من رباط قوميته التي احكمت شدها به أصابع القرون... »[3].

---

(١) المرجع نفسه: ص ١٣.

(٢) صلاح الدين البيطار: المرجع السابق، ص ٣٥٩.

(٣) ميشيل عفلق: المرجع السابق، ص ١١١- ١١٤.

فالقومية العربية بنظر عفلق تفرض نفسها لأنها واقع بديهي، فهي لا تحتاج إلى نقاش أو جدال، بالرغم من قوة انتشار الدعوات الاقليمية والمعادية للفكرة القومية العربية في أوائل الاربعينات، فهو لم يبحث في أسس القومية وبلورتها كما هو الحال لدى الحصري أو زريق أو ناصر الدين كما أراد الافتراق عن الفكر القومي التقليدي:

«لقد كان ظهور البعث ثورة في تاريخ الأمة العربية بمعنى ان حركة البعث لم تكن استمرارا لما قبلها بل كانت عبارة عن انقطاع أو بتر ارادي واع وارتفاعاً إلى مستوى جديد من التفكير والاخلاق والجو الروحي... »[٢].

ولما كان العصر الذي يعيش فيه الجيل الجديد، هو عصر العقائد كان لا بد للقضية العربية ان ترتفع إلى مستوى جديد يختلف فيه مفكر يدعو للتغيير من خلال مؤسسة حزبية عن غيره من المفكرين. فمرحلة الاربعينات هي المرحلة التي شهدت افلاس الطبقة البورجوازية التي قادت العمل الوطني منذ نهاية الحرب العالمية الأولى بعد دخولها مع المستعمر في سياسة المفاوضات لتصل إلى معاهدات تعطي استقلالاً شكليا وتكرس الهيمنة الاستعمارية فعليا، في الوقت الذي كانت فيه الاجيال الصاعدة تقارن بين ماضيها الزاهر وحاضرها القاتم. ولم يعد التحدي للفكر القومي يقتصر على النزعات الاقليمية، بل عمت الايديولوجيات من شيوعية واسلامية بما تتضمنه من أحكام كلية عن الكون والتاريخ.

لقد ادرك ميشيل عفلق بحكم اطلاعه على التيارات الفكرية المعاصرة الهوة العميقة التي تفصل الفكر القومي عن الايديولوجيات الأخرى، فسعى جاهدا لتقديم نظرية للقومية العربية لتكون هاديا ودليلا للنضال القومي وسدا يقيه تأثيرات النظريات المضادة.

---

(٢) ميشيل عفلق: المرجع السابق، ص ٢٧٩.

الصيغة 'لي يطرحها فيلسوف البعث صيغة جديدة ولكنها «ليست صيغة نهائيه ولا نعتبرها صيغة كاملة، اذ أن حياتنا يجب أن تتجدد دوما وان تنمو وتتعمق دوما، ولكن على كل حال هي صيغة نقلت النضال العربي من مستوى ضعيف فاتر مفكك إلى آخر جديد يتصف بالمنطق والترابط والوضوح ويسمح بالتنظيم»[١].

فالنقلة النوعية التي ميزت فكر عفلق عن غيره من المفكرين القوميين تتحدد بالمحتوى لا بالتساؤل عن كوننا عرب أم لا. فيجب «ان نختار وان نحدد مضمون العروبة في المرحلة الحاضرة: أتكون رجعية أم تقدمية؟ أتستقيم مع الاستعمار والاستبداد أم ان شرطها الحرية؟وهل تبقى مع التجزئة أم أن الوحدة شرط أساسي لها؟ »[٢]!

بعد هذا التساؤل يحدد محتوى النظرية من خلال المرحلة التاريخية والتحديات التي تجابه الأمة العربية. ولما كانت التجزئة علة المشاكل الكبرى، كان هدف الوحدة العلاج الناجع لها جاعلا منها الإطار الذي تتحدد من خلاله بقية الاهداف في الحرية والاشتراكية. فالوحدة العربية ليست مطلبا نادى به عفلق قبل سواه، بل كانت منذ مطلع القرن العشرين مطلبا شعبيا وقد ادرك الاستعمار شدة تعلق العرب بهذا الشعار فتبنى مشاريع للوحدة للالتفاف حول هذا المطلب أما الوحدة الحقيقة فهي ضد الاستعمار وضد التخلف. «لقد كانت وحدتنا القومية موضع الهجوم والتآمر الاستعماري والاجنبي عامة منذ زمن طويل لأن الاستعمار يدرك قبل غيره ما هو مفعول الوحدة إذا تحققت، وان تحققها نهاية للاستعمار في أرضنا - لا بل

(١) ميشيل عفلق: المرجع السابق، ص ١٩٨.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٧٩.

نهاية للرجعية وللتخلف ولكل ما هو ميت غير جدير بالحياة- فكانت الهجمات والمؤامرات توضع دوما في طريق الوحدة... »[١].

ولكن محتوى القومية العربية لا يتحدد على صعيد القضية العربية فحسب، بل على صعيد العالم ككل. فللامة العربية رسالتها الإنسانية وهي نقيض العنصرية ولا تؤدي إلى استعباد الآخرين كما هو الحال في القوميات الأوروبية. فالقوميات المظلومة والمضطهدة، قوميات العالم الثالث، لا يمكن أن تتمثل التجربة الأوروبية في القومية، لأن نشأة هذه الأخيرة اقترنت بتوسع رؤوس الأموال والاستعمار، بينما القوميات المظلومة تسعى لاستكمال وحدتها واستقلالها ولا مطامع توسعية لها خارج حدودها. ولهذا ينتقد عفلق القائلين «بان العروبة فوق الجميع» ولكن شيئا واحدا نؤمن بأنه فوق العروبة، ألا وهو الحق... فيجب أن يكون شعارنا: الحق فوق العروبة إلى أن يتحقق اتحاد العروبة بالحق »[٢].

ولكن ما هي الضمانة لانسانية القومية العربية؟ ما الذي يمنعها أن تقتدي بالقوميات الأخرى كما تحققت من خلال التجربة التاريخية. ألم تنادي الثورة الفرنسية بالحرية والآخاء والمساواة وعمد رجالها إلى محاولة السيطرة على العالم تحت هذا الشعار؟ والمانيا وايطاليا ألم تكونا مجزأتين إلى دويلات وإمارات ثم عمدتا بعد وحدتها إلى السيطرة على الشعوب الأخرى؟ يجيبنا الاستاذ عفلق على هذا التساؤل بالقول: «إن قوميتنا لها ضمانة من الماضي لأنها مقرونة برسالة إنسانية.. والضمانة في الحاضر هي أن الشعب الذي يعاني الظلم والضعف والتجزئة والحكم الاجنبي تكون له هذه المعاناة وحدها فكرة واقية... »[٣].

الواقع ان هذه الضمانات هي ضمانات مثالية شأنها شأن مبادىء الثورة

---

(١) ميشيل عفلق: المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٢) المرجع نفسه: ص ١٠٤.

(٣) المرجع نفسه ص ١٤٠.

الفرنسية التي عبرت عن طموح الطبقة البورجوازية. وما لم تستند إلى نظام اقتصادي يتناول ملكية وسائل الانتاج تبقى مجرد أحلام طالما داعبت خيال المفكرين والفلاسفة. فما هي نظرة عفلق الاقتصادية وما هي الاشتراكية التي نادى بها؟

الاشتراكية في مفهوم عفلق

تتحدد ملامح الاشتراكية في فكر ميشيل عفلق منذ عام ١٩٣٦ بمفهوم مثالي هدفه اطلاق مواهب الفرد في المجتمع: «إذا سئلت عن أسباب ميلي للاشتراكية لأجبت: إن ما اطمع به منها ليس زيادة في ثروة العامل بل في ثروة الحياة، وليس همي أن يتساوى الناس في توزيع الطعام بقدر ما يهمني أن يتاح لكل فرد اطلاق مواهبه وقواه»[١].

هذا المفهوم نقيض للنظرية المادية التي تقوم عليها الماركسية: «إذا سئلت عن تعريف الاشتراكية فلن انشده في كتب ماركس ولينين وانما اجيب انها دين الحياة، وظفر الحياة على الموت»[٢].

في هذه الإجابة تتردد في الواقع أصداء الاصلاحية الاشتراكية، إلا أن هذه الصيغة المثالية «ثروة الحياة» ودين الحياة» «وظفر الحياة على الموت» تترجم بعد أكثر من عشر سنوات إلى مطالب. فبعد تأسيس الحزب يصرح عفلق بأن «مشكلة الغلاء لن تحل إلا في ضوء المبادىء الاشتراكية التي يدعو إليها الحزب أي بتأميم الشركات الأجنبية وبتوزيع الأراضي التي تملكها الدولة على صغار الفلاحين فتنقذهم من الترامي في احضان الاقطاعيين... وكذلك بالحد من طغيان الملكية ورأس المال، ومنح الفلاح والعامل حقهما الطبيعي في العيش عيشا إنسانيا كريما»[٣].

---

(١) المرجع نفسه: ص٨.
(٢) المرجع نفسه: ص٩.
(٣) شبلي العيسمي: المرجع السابق، ص ٥٢.

ليس المقصود في هذا العرض لفكر عفلق ان نخوض في بحث الاشتراكية بشكل مستفيض فهذا الموضوع سيكون مدار بحث مستقل، انما تجب الإشارة للكيفية التي ربط بها فيلسوف البعث الاشتراكية بالقومية، وما هي الأسس التي ارتكز عليها. لقد حاول عفلق ان يشق الطريق العربي للاشتراكية على نحو يلائم حاجات المجتمع العربي كما يتضح من بحثه «معالم الاشتراكية العربية» (١٩٤٦) مفرقا بين وضعنا ووضع الأمم الغربية. فبالنسبة للغربيين «ليست القومية هي المحرك الأساسي بل الاقتصاد لان المشكلة الاجتماعية تحتل المكانة الأولى في حياتها.. ونحن بالرغم من أن المسألة الاجتماعية والاقتصادية لها خطورة كبيرة في حياتنا فهي المشكلة الأولى غير أنها تابعة لمشكلة أهم وأعمق هي المشكلة القومية. ولا تستطيع ان تضمن للمشكلة الاقتصادية حلا إلا إذا اعتبرت فرعا ونتيجة لازمة للمشكلة القومية»[١]

من هذا المنطلق لا تقوم الاشتراكية بنظر عفلق على فكرة الصراع الطبقي، بل على فكرة العدالة والتعاون بين أفراد الشعب لان «نضال العرب في الوقت الحاضر لا يقوم إلا على مجموع العرب»[٢].

والاشتراكية بنظر عفلق ليست نظاما اقتصاديا بل مجموعة من الاجراءات التي تحد من طغيان الملكية ورأس المال، وهي بذلك لا تستطيع أن تحقق تكافؤ الفرص بين المواطنين طالما انها تصون حق الارث وحق التملك ولو قيد هذان الحقان ضمن اطار المصلحة القومية.

إن عملية الربط بين الاشتراكية والقومية قد تمت بحيث جاءت الأولى على حساب الثانية فالقومية هي الأصل والاشتراكية هي الفرع. وعلى الاشتراكية ان تتلاءم مع القومية والنضال القومي الذي «يقوم على مجموع العرب». ولما كانت القومية العربية ترتبط بالإسلام ارتباطا وثيقا كان لا

---

(١) ميشيل عفلق: في سبيل البعث، ص ٣٠٩.

(٢) ميشال عفلق: المرجع نفسه، ص ٣٠٧.

بد ان يتأثر المفهوم الاشتراكي بما يتضمنه الدين الإسلامي من أحكام لجهة الارث.

وهكذا يتضح ان الربط لم يكن محكما فحسب بل لم يكن بالامكان ان يكون كذلك نتيجة الخلفية الفكرية التي انطلق منها مؤسس البعث. ولذا لا نعجب عندما نسمع أحد البعثيين الأوائل يصف لنا الاتجاهات التي سادت المؤتمر التأسيسي الأول: «لذلك وجد التيار الرجعي بجوار التيار التقدمي، والتيار القومي العربي بدون اشتراكية مع التيار الاشتراكي المصر على القومية العربية»[1].

القومية العربية والدين

الدين الإسلامي والقومية العربية في فكر عفلق مفهومان يتداخل أحدهما بالآخر فالإسلام تجسيد لروح الأمة العربية، ونظرة عفلق إليه تنبع من حيث كونه قوة روحية ومجموعة من القيم الاخلاقية الضرورية لبناء الأمة. فالدين من هذا المنظار عنصر أساسي من عناصر القومية العربية، بل هو في صميم المسألة القومية وبناء المواطن العربي. والقومية العربية التي قوامها الايمان بالقيم الروحية لا يمكن أن تتعارض مع الدين:

«ولا خوف ان تصطدم القومية بالدين فهي تنبع من معين القلب وتصدر عن إرادة الله وهما يسيران متآزرين متعانقين، خاصة إذا كان الدين يمثل عبقرية القومية وينسجم مع طبيعتها»[2].

الإسلام مثل عبقرية الأمة العربية لأنه «نشأ في قلب العروبة وأفصح عن عبقريتها أحسن افصاح وساير تاريخها وامتزج به في امجد ادواره، فلا يمكن أن يكون ثمة اصطدام» والإسلام يلتصق بالعروبة التصاق الشجرة

---

(١) حزب البعث العربي الاشتراكي- القيادة القومية: «البدايات في ذاكرة فايز اسماعيل» دمشق- نيسان ١٩٨٠، ص ٣٢- ٣٣.

(٢) ميشيل عفلق: المرجع السابق، ص ١١٢.

بالأرض «فملحمة الإسلام لا تنفصل عن مسرحها الطبيعي الذي هو أرض العرب، وعن أبطالها والعاملين فيها وهم كل العرب»[1] بل لا يمكن فهم الاسلام إلا من خلال العروبة «ان اختيار العرب لتبليغ رسالة الإسلام كان بسبب مزايا وفضائل أساسية فيهم... فالإسلام اذن كان حركة عربية، وكان معناه: تجدد العروبة وتكاملها»[2].

إن فهم الإسلام على هذا النحو يرتبط بالنظرة إلى أسباب الانحلال في المجتمع العربي، فهذا الانحلال قد أصاب الإنسان العربي في قيمه وأخلاقه وباتت المشكلة تتطلب تغييرا جذرياً يعبر عنه فيلسوف البعث بالانقلاب. والاسلام من هذه الناحية مثل انقلابا في الحياة العربية «فقبل ان يفتح العرب الأرض فتحوا أنفسهم وسبروا أغوارها وخبروا دخائلها وقبل أن يحكموا الأمم حكموا ذواتهم وسيطروا على شهواتهم وملكوا ارادتهم...»[3] وحياة الرسول العربي وسيرته مثلت القوى الكامنة في النفس العربية من هنا كانت صرخة عفلق: «كان محمد كل العرب فليكن كل العرب اليوم محمدا»[4].

فالعلاقة بين العروبة والإسلام ليست كعلاقة أي دين بأية قومية. وإذا كان يحق للغربيين ان يقرروا انفصال القومية عن الدين فلأن «الدين دخل على أوروبا من الخارج فهو أجنبي عن طبيعتها وتاريخها... في حين أن الإسلام بالنسبة إلى العرب ليس عقيدة اخروية فحسب، ولا هو أخلاق مجردة، بل هو أجلى مفصح عن شعورهم الكوني ونظرتهم إلى الحياة، واقوى

---

(١) المرجع نفسه: ص ١١٩.
(٢) المرجع نفسه: ص ١٢٦.
(٣) المرجع نفسه: ص ١٢٧.
(٤) المرجع نفسه: ص ١٢٤.
(٥) المرجع نفسه: ص ١٢٦.

تعبير عن وحدة شخصيتهم التي يندمج فيها اللفظ بالشعور والفكر، والتأمل بالعمل، والنفس بالقدر»[1].

إن هذا التأكيد على دور الإسلام في الحياة القومية ينسجم مع طبيعة المرحلة التاريخية بعد أن تبين ان الاتجاه العلماني شهد معارضة عنيفة في الأوساط الدينية. والإسلام بما يمثله من طاقة نضالية وتناقض أساسي مع مفاهيم الغرب يشكل حافزا مهما في دفع التيار القومي العربي، خاصة وأن القيم الروحية التي يمثلها تتغلغل في المجتمع العربي. فالدين ليس شيئا عارضا في حياة العرب بل هو «في صميم القضية العربية والمواطن العربي الذي نعمل لتكوينه لم نرض ان يتكون ناقصا اوزائفا، وان نكتم عنه جانبا من الحقيقة أو نصف الحقيقة فنعطيه فكرة تخدمه وقتا من الزمن ثم لا تعود صالحة، عندها نصل إلى الشيوعية وفلسفتها..»[2] وواضح من هذا التعليل ان عفلق يخشى المد الشيوعي الذي شهد صعودا ملحوظا بعد الحرب العالمية الثانية.

بعض الاستنتاجات

حتى بداية الحرب العالمية الأولى، كان أقصى طموح دعاة الفكرة العربية الاستقلال الذاتي ضمن إطار اللامركزية كتعبير عن الوجود العربي المتميز. ومع انهيار الامبراطورية العثمانية أخذ معنى القومية العربية يعني الانتماء للامة العربية بمفهومها الحالي بعد ان اقتصرت أهداف الثورة العربية عام ١٩١٦ على القسم الأسيوي من الوطن العربي، وبدأ مفهوم الاستقلال التام بالبروز طالما ان المهيمن لم يعد السلطان المسلم بل الغرب الاستعماري.

ويلاحظ ان المفكرين القوميين في فترة ما بين الحربين العالميتين قد عالجوا الاهداف القومية من الناحية السياسية، ولم يتعرضوا بحكم انتمائهم

---

(١) المرجع نفسه: ص ١٣١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٣.

الطبقي إلى المضمون الاجتماعي. وحين لامس بعضهم هذا المضمون نظر إليه نظرة مثالية تفتقر إلى التحليل العلمي، فغدت الاشتراكية في فكر عفلق «دين الحياة وظفر الحياة على الموت». وإذا كان قسطنطين زريق يعترف بوجود التفاوت الاجتماعي فإنه لا يحدد أسبابه ولا يعتبره موضوعا ملحا يستدعي الاهتمام والخوض فيه لأن مسألة الاستقلال والوحدة كانت الهدف الأسمى والملح الذي حجب غيره من الأهداف والمطالب.

ومن خلال التأكيد على مطلب الوحدة، لم يعر الفكر القومي اهتمامه لنظام الحكم المنشود في الدولة القومية الموحدة، تاركا هذه المهمة للأجيال اللاحقة التي تتولى توضيحها على ضوء التجربة.

وقد حجبت النظرة المثالية القومية والوحدة الرؤيا الواقعية لمشاكل المجتمع العربي وكيفية معالجتها، وكانت هذه النظرة في تخطيها للاقليمية ومحاربتها بلا هوادة تقفز من فوق الواقع المليء بالتناقضات. ولذا لم يحاول الفكر القومي التوفيق بين الاقليمية والقومية كما وفق بين القومية والدين.

كما طغى الاهتمام بمسألة وحدة الأمة وحريتها من الوجهة السياسية على الاهتمام بحرية الفرد، الأمر الذي ترك آثاره على المرحلة الراهنة بحيث غدت مشكلة الديمقراطية من أهم المشاكل التي يعاني منها المجتمع العربي، فاتخذت الانظمة العربية من شعار مصلحة الأمة فوق كل مصلحة ستارا لتبرير طغيانها وتحكمها.

وكان لتبني اللغة كعامل أساسي في مقومات الأمة واستبعاد العامل الاقتصادي من هذه المقومات، والنزعة المثالية في تعريف القومية: «القومية لا تنشأ من المنفعة»، «القومية هي حب الأمة والوطنية هي حب الوطن» كما يراها الحصري أو «القومية قدر محبب» كما يراها عفلق ان غابت فكرة الصراع الطبقي وانصرفت جهود المفكرين لبث الوعي القومي والدعوة للنضال القومي الذي «لا يقوم إلا على مجموع العرب».

هذه النظرة للقومية لم تكن بمنأى عن المفهوم الألماني، وان اتخذت طابع الرسالة الإنسانية لدى عفلق، أو استبعدت عامل العرق لدى الحصري. فهي تقوم على تمجيد الماضي وتؤكد على دور اللغة في وحدة الأمة كما تجلت في كتابات المفكر الألماني فيخته. وكان للتشابه بين التجربة الالمانية والأوضاع العربية القائمة على التجزئة أثر كبير في عملية التمثل، وتغذت هذه النظرة من العداء الذي يكنه العرب للحلفاء بعد تجزئة الوطن العربي وفقا لاحكام اتفاقية سايكس- بيكو، ومن الدعاية النازية الفاشية التي هبت رياحها مع بداية الثلاثينات والتي راحت تؤكد على التقدم الحاصل في المانيا وايطاليا ورغبة هاتين الدولتين في تحرير العرب من نير الفرنسيين والانكليز والتي اعطت ثمارها في حركة رشيد عالي الكيلاني في العراق عام ١٩٤١.

بقي ان نلاحظ أن الفكر القومي العربي في هذه المرحلة لم يعر الخطر الصهيوني الاهتمام الذي يستحق، مع أن هذا الخطر كان قد تأكد نظرياً منذ وعد بلفور عام ١٩١٧ وعمليا مع انشاء المستعمرات الصهيونية واحداث ١٩٢٦ و١٩٣٦.

إلا أنه مما لا يمكن اغفاله- بالرغم من الثغرات التي أتينا على ذكرها- أن اولئك المفكرين القوميين حملوا مشعل القومية والوحدة في ظلمة التجزئة والاستعمار والتخلف، فكانوا بناة النهضة القومية العربية المعاصرة التي اتخذت أبعادا جديدة في مرحلة الخمسينات.

المراجـــع

أنطونيوس، جورج «يقظة العرب»، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٦.

الجامعة الأميركية في بيروت : «الفكر العربي في مائة عام»، اشرف على تحريره فؤاد صروف ونبيه أمين فارس، بيروت، ١٩٦٧.

حزب البعث العربي الاشتراكي – القيادة القومية – «البدايات في ذاكرة فايز اسماعيل»، دمشق، نيسان، ١٩٨٠.

الحصري، ساطع – «يوم ميسلون»، بيروت ١٩٤٧.

- «آراء وأحاديث في الوطنية والقومية»، القاهرة، ١٩٤٤.

خدوري، مجيد «الاتجاهات السياسية في العالم العربي»، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٢.

الريحاني، أمين «الريحانيات». ج٢، دار الكتاب اللبناني، ط٢، بيروت، ١٩٧٨.

رضا، رشيد «المنار»، المجلد ٢٠، الجزء الأول، ٣٠ تموز ١٩١٧.

زريق، قسطنطين «الوعي القومي»، دار المكشوف، بيروت، ١٩٣٩.

سعيد، أمين «الثورة العربية الكبرى»، ج١، القاهرة، بدون تاريخ.

السعيد، رفعت: «اليسار المصري ١٩٢٥- ١٩٤٠»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢.

السودا، يوسف: «في سبيل لبنان» الاسكندرية، ١٩١٩.

صايغ، أنيس: الهاشميون والثورة العربية الكبرى»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٦.

الصلح، عادل: «سطور من الرسالة- تاريخ حركة استقلالية قامت في المشرق العربي سنة ١٨٧٧، بيروت، ١٩٦٦.

الصليبي، كمال: «تاريخ لبنان الحديث»، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٧.

طوبال، ابراهيم: «البديل الثوري في تونس»، دار الكلمة، بيروت، ١٩٧٩.

طربين، أحمد: «الوحدة العربية في تاريخ المشرق المعاصر»، ١٨٠٠- ١٩٥٨، دمشق، ١٩٧٠.

عبد الملك، أنور: «الفكر العربي في معركة النهضة»، ترجمة وإعداد بدر الدين عرودكي، طـ١، دار الآداب، بيروت، ١٩٧٤.

العيسمي، شبلي: «حزب البعث العربي الاشتراكي- مرحلة الأربعينات التأسيسية- ١٩٤٠-١٩٤٩»، دار الطليعة، طـ٣، بيروت، ١٩٧٨.

عفلق، ميشيل: «في سبيل البعث»، دار الطليعة، طـ٢١، بيروت، آذار ١٩٨٠.

علوش، ناجي: «الحركة القومية العربية: نشوؤها، تطورها، اتجاهاتها»، دار الطليعة طـ١، بيروت، ١٩٧٥.

الكبيسي، باسل: «حركة القوميين العرب»، دار العودة، طـ٢، بدون تاريخ.

لوتسكي « تاريخ الاقطار العربية الحديث »، ترجمة عفيفة البستاني، دار الفارابي ط۷، حزيران ١٩٨٠.

مرقص، الياس « نقد الفكر القومي »- ساطع الحصري- دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٦.

مركز دراسات الوحدة العربية: « القومية العربية في الفكر والممارسة »، ط١، بيروت ١٩٨٠.

مراد، سعيد « الحركة الوحدوية في لبنان من خلال مؤتمرات الساحل »، رسالة ماجستير، غير منشورة، الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، بيروت، ١٩٧٩.

المستقبل العربي - مجلة - العدد ١٩٧٨/٥.

ناصر الدين، علي « قضية العرب ». بيروت، بدون تاريخ.

دار الهلال فتاوى كبار الكتاب والأدباء في:
١- مستقبل اللغة العربية ٢- نهضة الشرق العربي وموقفه إزاء المدنية الغربية » عنيت بنشره دار الهلال بمصر سنة ١٩٢٣.

النّضالُ القوميُّ في سُورْيَا
ضدّ الانتداب الفرنسيِّ

اعداد: رَغْـدة نحّـاس

المقـدمـة

يهدف هذا البحث إلى محاولة تبيان مستويات الرد السوري على الاحتلال الفرنسي لسوريا، أي في الفترة التي عرفت بفترة الانتداب الفرنسي على سوريا وتحديداً منذ سقوط الدولة الفيصلية ١٩٢٠ حتى عام ١٩٤٣ عام القبول الفرنسي بالاستقلال الكامل لدولتي سوريا ولبنان.

ولقد حاولنا في الصفحات التالية أن نتناول اشكال المقاومة السورية للوجود الأجنبي بمواقف القوى المتنوعة: هيئات اجتماعية ودينية، شخصيات ممثلة لتيارات شعبية في المدن وفي الأرياف، كذلك مستويات الرد الشعبي المباشر عبر الاضطرابات والتظاهرات وأشكال العنف المختلفة التي شكلت الثورة السورية عام ١٩٢٥ - ١٩٢٦ ذروتها الأساسية. وعبر ذلك مواقف الحكومات والشخصيات المحلية المتعاونة مع الاحتلال ومدى انعكاس طبيعة الوعي الوطني والقومي على سلوكها من حيث ما يشكله هذا الوعي من أداة ضغط لا بد أن تتجسد بصورة أو بأخرى في البيانات الرسمية نفسها، انطلاقاً من ان البيانات والمواقف الرسمية المتعاونة مع الاحتلال لا يمكن أن تقف في وجه المد الشعبي العام بل تحاول المداورة عليه.

ثم عرضنا باسهاب لطبيعة النشاط السياسي المعادي للاحتلال بعد الثورة السورية، وكان لا بد أن نتوقف توقفاً أساسياً عند « **الكتلة الوطنية** » التي شكلت بشخصياتها ونشاطها العام محور النضال السياسي في تلك المرحلة التي امتدت حتى الحرب العالمية الثانية.

لكن هذا العرض تركز على محاولة رصد أشكال الوعي والممارسة الوطنية السورية في علاقتها بالحركة القومية العربية وفق مفاهيم وظروف تلك الحقبة وهذا هو الهم الأساسي للبحث.

واذا كنا قد راعينا التسلسل التاريخي لتطور الأحداث والمفاهيم فإن جوانب كثيرة قد تبدو أساسية في بحوث أخرى أهملناها نظراً لعدم فائدتها في موضوع البحث هذا. وقد تعاملنا مع الوقائع على صعيدين:

أ- الوقائع التفصيلية الضرورية في سياق استدلالات البحث نفسه.

ب-تقديم صورة عامة غير مفصلة بالنسبة للأجواء التي تمت فيها الوقائع من الصنف (أ) لأنه من غير الممكن سرد الواقعة بدون تقديم المناخ السياسي الذي تمت فيه.

لم تكن المشاركة الفرنسية في الانتصار الذي حققه الحلفاء في الحرب العالمية الأولى كافية لادخالها إلى سوريا من الباب العريض. فعدا أن مسألة استقلال البلاد العربية تحولت مع اعلان الثورة الشريفية على السلطنة العثمانية إلى قضية حادة على مستوى الوعي الشعبي، فإن الظرف الصدامي الخاص الذي دخلت فيه القوات الفرنسية إلى سوريا الداخلية (معركة ميسلون وطرد فيصل) كان كافياً ليضع الاحتلال الفرنسي منذ لحظاته الأولى على شفير واضح من التوتر المعادي. هذا التوتر دفع حتى القوى المتعاونة مع الاحتلال إلى عدم تجاهل المطالب العريضة للسوريين. ونرى ذلك في خطبة رئيس وزراء سوريا بمناسبة حفلة تكريم الجنرال غورو.

يا صاحب الفخامة.

أرحب بفخامتكم باسم الحكومة السورية وأهنئكم بسلامة الوصول وأثني لكم وللحكومة التي تمثلونها كل غبطة وحبور وانني عملت بما يوجبه الي الشعور الوطني الذي يختلج في جوانح أبناء سوريا أشكر لكم كل شكري على تصريحكم الأخير بأن الحكومة الافرنسية التي عهد إليها مؤتمر السلم بمهمة الانتداب في سوريا لا ترمي من ورائه إلى رعاية مصلحة البلاد وفلاحها وأن استقلال السوريين الذي سبق الاعتراف به بصورة علنية غير مهدد بخطر. وما يذكي هذا التصريح الرسمي الذي يبث الطمأنينة في النفوس ان تقاليد فرنسا الباهرة وماضيها المجيد وما صرح به زعماؤها منذ خاضت غمار الحرب ذودا عن حوزة العدل ونصرة للحق على القوة لا يغادر مجالا للشك بأن حكومتكم المبجلة لا ترغب كما ذكرتم في استعمار سورية ولا تحاول استبعادها وانما تريد ان تعمل بمبادئها القديمة المأثورة عن أبطال ثورتها الكبرى الذين كتبوا حقوق الإنسان بدمائهم في تاريخ العالم، وإن مؤتمر السلم الذي

اختارهم للانتداب في هذه البلاد السورية انما في ضمانته تأييد حقوق الشعب السوري وصيانة حريته واحترام استقلاله...»[١].

على ان تقارير كبار مستشاري وموظفي الهيئات العسكرية في سوريا من «الحلفاء» تبين أنهم يلمسون الجو المعادي فيكتب الكولونيل **كورنواليس** «ان رجال السياسة في دمشق يعتنقون مبدأين أساسيين لا ثالث لهما: أولاً يريدون الاستقلال وثانياً انهم لا يريدون فرنسا. إن شعور العداء لدى النخبة منهم نحو الفرنسيين عنيف إلى حد يدعو إلى الاستغراب»[٢] ويمول اللورد **ريدل** في كتاب مذكراته عن **لويد جورج** «أن السوريين لا يريدون الانتداب الفرنسي، كيف يمكن للحلفاء أن يحملوا السوريين على قبول دولة منتدبة هي في نظرهم دولة غير مستحبة»[٣]. ويتحدث **غونتوبيرون** عن «المضابط» التي كانت توقع بكثرة في كل مكان رافضة الانتداب الفرنسي وعن الخطب الحماسية في جامع بني أمية...[٤].

من البساطة بمكان الركون إلى التقارير البريطانية عن تلك المرحلة خصوصاً الفترة التي سبقت الاحتلال الفرنسي القسري لسوريا الداخلية(*). فالسياسة البريطانية في تلك المرحلة كانت تسعى لتحقيق هدفين: من جهة هي مضطرة لتلبية الاتفاقات السرية التي عقدتها خلال الحرب العالمية الأولى مع فرنسا. مما يعني السعي إلى الاختباء وراء المعارضة الداخلية السورية

---

(١) قرقوط، ذوقان: المشرق العربي فيمواجهة الاستعمار، قراءة في تاريخ سوريا المعاصر - الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص ١٣٣.

(٢) **قرقوط، ذوقان: تطور الحركة الوطنية في سوريا، ١٩٢٠- ١٩٣٩ دار الطليعة للطباعة** والنشر- بيروت. ص ٤٦.

(٣) المصدر السابق. الصفحة نفسها.

(٤) المصدر السابق. الصفحة نفسها.

(*) (اطار البحث هو المنطقة المعروفة الآن بالجمهورية العربية السورية اي سوريا الداخلية مضافاً إليها مناطق الساحل الشمالي الممتد من الحدود الساحلية مع لبنان إلى اللاذقية فلواء اسكندرون).

لتبرير تأخير تنفيذ هذه الاتفاقيات طمعاً في تعديلها والغائها، خصوصاً ان على رأس الحكومة العربية التي قامت بعد الخروج التركي احد أكبر اصدقائها في المنطقة وهو الشريف **فيصل**، والهدف الثاني السعي تحت وطأة اضطرارها على ضوء مفاوضات مؤتمر السلام والموازين الدولية التي كانت تحكمه، إلى الاذعان لتسليم سوريا لفرنسا. السعي إلى استنزاف القوى الفرنسية ووضعها في حالة من المواجهة الدائمة في سوريا مع ما تستلزمه من أعباء اقتصادية وعسكرية على حليفتها اللدود[٥].

لكن عدم الركون لبريطانيا هو على الصعيد السياسي باعتبارها كانت تسعى بيأس لاخراج فرنسا من الباب ودخولها من النافذة. واذا كان ثمة أكثر من شهادة على أن بريطانيا حاولت تحريض بعض الأطراف في سوريا ضد الفرنسيين، خصوصاً عبر الأمير **عبدالله**، أمير شرق الاردن وشقيق **فيصل** المطرود، فإن النار البريطانية كانت تتحرك لا شك على بقعة من الزيت واسعة خصوصاً انها، أي بريطانيا، كانت تعاني في الفترة نفسها من ثورتين شعبيتين كبيرتين في مصر والعراق[٦].

على أن الاضطرابات بدأت بالظهور عام ١٩١٩ في وجه الفرنسيين، وفي المناطق التي كانوا قد وصلوها مباشرة قبل مناطق خط دمشق- حلب، وهي جبال وساحل العلويين. وهذا ما يؤكده« **الكتاب الذهبي الفرنسي** » بقوله: "وعلى أثر احتلالنا مدينة اللاذقية في أواخر سنة ١٩١٨ أعلن بعض العلويين العصيان علينا يقودهم **صالح العلي**، فاستطاع هو وانصاره ان يحتفظوا بالجبل العلوي حتى نهاية عام ١٩٢١ ولم ينفكوا طوال هذه المدة يهاجمون

---

(٥) راجع:« الصراع الدولي في الشرق الاوسط وولادة دولتي سوريا ولبنان » زين نور الدين زين.

(٦) يعرف ت، أ. لورنس في كتابه « **اعمدة الحكمة السبعة** » السياسة البريطانية في المشرق العربي: « كان توازن الفوضى هو سياستنا المنشودة ».. خلال الحرب الأولى..

وينكدون مراكز جنودنا ومعسكراتنا وأحياناً يقلقون ويعكرون صفو مدن الشاطىء ... »[٧].

هكذا أخذت هذه الاضطرابات في الازدياد والامتداد إلى جميع انحاء البلاد. عقد **ابراهيم هنانو** مع **مصطفى كمال** اتفاقية في ٧ أيلول ١٩٢٠ لامداده بالسلاح، وعلى أثرها أوفد **مصطفى كمال** أربعة ضباط مزودين ببعض السلاح وبرسالة إلى الشيخ **صالح العلي**، وقبل أن تأخذ حركات المقاومة في لواء الاسكندرون، وفي حارم، وفي الشيخ بدر طريقها إلى السكون، كانت الاضطرابات تنتقل إلى الحولة ومرجعيون تلكلخ حيث كانت الاضطرابات تتوالى وتنتشر العصابات لمنازلة الفرنسيين.

وما لبثت نيران المقاومة أن اضطربت في دير الزور، ولم تهدأ القبائل الثائرة إلا بعد معارك ضارية وعديدة دامت طيلة الشهور الأولى من عام ١٩٢٠، ولم تهدأ إلا في أوائل شهرك ١ من عام ١٩٢١. ثم عادت نار الثورة تشتعل في جنوب البلاد عندما اعترض خمسة خيالة، على مسافة ٤٥ كلم من دمشق موكب الجنرال **غورو** وهو في طريقه إلى حضور مأدبة الفاعور يوم ٢٦ حزيران (يونيو) ١٩٢١، فأطلقوا على سيارته النار فقتلوا مرافقه وأصيب **حقي العظم** حاكم دمشق حامل وسام جوقة الشرف في رتبة كومندور، واخترق الرصاص بزة الجنرال ولم يصب بأذى. إلا أن السلطات الفرنسية ألقت القبض على **أدهم خنجر** أحد المتهمين في الحادث أثناء عروجه إلى «القرية»، قرية **سلطان الأطرش** وهو في طريقه.إلى الاردن، وأدى عدم اطلاق سراحه إلى اعتراض **سلطان الأطرش** لقافلة المصفحات التي ظن انها تنقل السجين من السويدا إلى درعا، فحطم احداها، وأسر اخرى، وكرت الباقيات على أعقابها، وهكذا كان اندلاع الشرارة الأولى في ثورة الجبل

---

(٧) راجع **أحمد قدري**: «**مذكراتي عن الثورة العربية الكبرى**» - مطابع ابن زيدون - دمشق ١٩٥٦.

التي اضطرت الفرنسيين إلى ارتكاب حماقات كان لها آثار بعيدة في تصرفات الأهالي في ما بعد، خاصة في الثورة الكبرى[٨].

هذه الصورة وما سبقها توضح الوضع الميداني في سوريا عشية وخلال الأسابيع والأشهر الاولى للاحتلال الفرنسي. كانت الشرارة التي أثارتها الحركة الشريفية باعلانها الثورة على الاتراك عام ١٩١٦ تحاول أن تتخطى حدود التقنين الذي واجهتها به نتائج الحرب العالمية الاولى لتفلت من مصير السقوط بين يدي فرنسا. وإذا بقوى كثيرة على أطراف سوريا وفي مدنها من أبناء العائلات والبرجوازية الكبيرة الذين استقطبتهم الحركة الشريفية يواصلون تمردهم رافضين دولة الاحتلال الجديدة.

هنا نعثر في المراجع التاريخية على تحركات قام بها كل طرف وفقاً للظرف الجغرافي- السياسي الذي تعيشه منطقته. فليس صدفة ان يتم اتصال بين **ابراهيم هنانو** و**كمال أتاتورك** وبين **صالح العلي** أيضاً، آخذين بعين الاعتبار قرب حلب واللاذقية وجبل العلويين من مناطق السيطرة التركية(★) وليس صدفة ان يكون هناك شكل من أشكال التنسيق بين الأمير **عبد الله** وبعض زعماء جبل الدروز وأعيان دمشق، كذلك ربما انطبق هذا المعيار على تسلح بعض قبائل الضفة السورية في الفرات على يد البريطانيين[٩]. ويوضح لنا **نجيب الارمنازي** كشاهد يمثل الفكر السياسي السائد في تلك المرحلة «دفاع السوريين الشديد والحرص على قوميتهم رغم محاولة الفرنسيين استئصال النزعة العربية من نفوسهم واماتتها في قلوبهم. كما كان الفرنسيون

---

(٨) **قرقوط، ذوقان: تطور الحركة الوطنية في سوريا** - ص ٥٢.

(★) (سعى أتاتورك اساساً لتنسيق بينه وبين فيصل... لم يكتب له النجاح) ليس بتأثير العلاقة المزمنة بالهاشمية فقط- وهذا يصح بصورة خاصة على دمشق بل أيضاً بتأثير حاجات الظرف الجغرافي الخاص.

(٩) راجع مذكرات الجنرال أندريا (قائد الحملة على جبل الدروز) حول عمل العصابات واساليبها.

يبثون الدعوة لاقناع السوريين انهم غير أهل للاستقلال، وان الانتداب هو الذي يأخذ بيدهم ليصبحوا أهلاً له، فكان السوريون يصدون عن هذه الدعوى الباطلة التي يردها التاريخ وينكرها الواقع. وقد أحدث تشدد الفرنسيين في تجزئة البلاد واثارة المنافسات المحلية بين الاهالي في الجنس والدين والمصلحة، رد فعل قوي لمقاومة التجزئة والحرص على الوحدة. وهكذا اصبح الركنان الأساسيان للمطالب القومية: الاستقلال والوحدة، يجريان على كل لسان »(١٠).

يجب التوقف عند كلمتي: الاستقلال والوحدة باعتبارهما الكلمتين الأهم في قاموس النضال السياسي السوري في تلك المرحلة. فمسألة الاستقلال كانت تحمل مضموناً واضحاً لا تحتمل أي التباس ظرفي أو تاريخي. ظرفي بمعنى حاجات المرحلة المباشرة وتاريخي بمعنى السقف العام لحركة النضال السياسي السوري باعتبارها رافداً من روافد الحركة القومية العربية. نقول لا يحتمل أي التباس لأن العدو صريح وحادّ: ففرنسا تحتل البلاد، وشعار الاستقلال هو شعار البداهة الوطنية في رفض هذا الاحتلال. أما حول شعار الوحدة، فنجد ان ثمة فارقاً بين المعنيين الظرفي والتاريخي. اذ من الضروري ملاحظة ان ترداد شعار « الوحدة » عنى في تلك المرحلة- وتحت وطأة ظروف سنعرضها- وحدة سوريا. وهذا لا يعني انتقاصا من الوعي القومي العربي في سوريا بحصر حدود مضمون شعار الوحدة في نطاقه السوري، إذ من نافل التكرار الذي أكدته مراجع تلك المرحلة ان سوريا، الداخلة في أوائل العشرينات في معركة مباشرة مع الاحتلال الفرنسي، كانت خارجة لتوها- ورغماً عنها-من معركة اشمل خيضت خلال الحرب العالمية الاولى، وتحت شعارات الحركة الشريفية (وما سبقها من مخاض منذ

---

(١٠) الأرمنازي، نجيب، محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء القاها نجيب الامنازي على طلبة قسم الدراسات التاريخية ١٩٥٣، جامعة الدول العربية- معهد الدراسات العربية ١٩٥٤، ص ٢٥.

منتصف القرن التاسع عشر فكرياً وسياسياً)[11] التي قامت على الدعوة إلى استقلال البلاد العربية ووحدتها... فضلاً طبعاً عن المشاركة الفلسطينية واللبنانية المستمرة في الدولة الفيصلية في سوريا، باعتبارها دولة هذه الاقطار الثلاثة والتي انقطعت رسمياً مع دخول غورو إلى دمشق في صيف ١٩٢٠.

لقد لعب قرار الجنرال **غورو** بتقسيم سوريا إلى دويلات دوراً رئيسياً - في تقديرنا - في حصر نطاق شعار الوحدة في اطار وحدة سوريا. اذ آن غورو أنشأ في سوريا عدة دويلات فقسمت البلاد ضمن سياسة مدروسة إلى دولة دمشق ودولة جبل الدروز ودولة حلب (التي اخضع لها لواء اسكندرون على أساس الاستقلال الذاتي). «لقد تراءى للجنرال **غورو** ان خير وسيلة لشل الحركة الوطنية هو تقسيم البلاد على أسس عنصرية وطائفية إلى دويلات لا حول لها ولا قوة، فاصدر في أول أيلول ١٩٢٠ قراراً بفصل حلب عن دمشق وجعلها دولتين مستقلتين. وفي ٣٠ منه أقام دولة في اللاذقية، كما أقام في آذار حكومة مستقلة في جبل الدروز ثم أضاف إلى حلب لواء الاسكندرون ومنحه استقلالاً ذاتياً »[12].

لكن سياسة التقسيم هذه ولدت شعوراً لدى السوريين بسوء نية سلطات الانتداب، ولمس **غورو** ان حظها من النجاح بات ضئيلاً، فأصدر في ٢٨ حزيران ١٩٢٢ قراراً بضم دول حلب ودمشق وبلاد العلويين في دولة اتحادية، وجعل بينها وبين لبنان رابطة قوية في الحقل الاقتصادي. «وفي ضمير» المفوض السامي أن هذا التدبير يحد من معارضة الاهلين للسياسة

---

(١١) راجع، جورج انطونيوس «يقظة العرب» - حسن بدر «العلاقات بين العرب والترك» ١٩٠٨ - ١٩١٤ - واعمدة الحكمة السبعة» المصدر السابق.

(١٢) اسماعيل، عادل: السياسة الدولية في الشرق العربي من سنة ١٧٨٩ إلى سنة ١٩٥٨. الجزء الخامس: من (١١ت ١٩١٨٠) إلى بداية الحرب العالمية الثانية (ايلول ١٩٣٩) - دار النشر للسياسة والتاريخ - بيروت ١٩٧٠. ص ١٠٣.

الفرنسية، ويراعي احكام صك الانتداب الذي وقع بلندن في ٢٤ تموز ١٩٢٢، والذي نص على إقامة دولتين فقط تتمتعان بالسيادة هما سوريا ولبنان [١٣]

«وقد قيل نقلا عن تصريح للجنرال ساراي، ان سوريا شهدت سنة ١٩٢٢ وحدها ٣٥ ثورة، دفن فيها من الجيش الفرنسي خمسة آلاف جندي، قد جعلت من الانتداب حملا من الاشواك على عاتق فرنسا. فلم يطق أهالي حوران مثلا رؤية وزراء متعاونين مع المحتل الفرنسي يمرون من قراهم فهبوا في خربة غزالة، بصورة تلقائية، متوافدين من الجوار، بدون تدبير سابق أو تهيئة ففتكوا بعدد من الوزراء وبضابط فرنسي»[١٤].

حاول المفوض السامي الجديد منذ وصوله إلى بيروت في (نوار) ١٩٢٣ تخفيف حدة معارضة السوريين للانتداب، فأصدر في ٥ كانون الأول ١٩٢٤ قراراً بالغاء الاتحاد السوري واقامة دولة واحدة تضم حلب ودمشق، وألحق

---

(١٣) المصدر السابق ص ١٠٤. فرج، محمد: النضال الشعبي في سوريا وقصة الانقلابات، الدار العربية للطباعة والنشر ص ٢٧ - ٢٨: «احس غورو بعد فترة ان سياسة التجزئة لم تبلغ غايتها فقرر انشاء اتحاد بين الدول السورية إلا أن الشعب العربي في سوريا كان يطمح في قيام اتحاد عام كامل شامل. وحاول الجنرال ويغان المفوض السامي الجديد الذي خلف غورو ان يقترب من الرغبة الشعبية فألغى الاتحاد القائم وأنشأ وحدة بين دولتي دمشق وحلب واتحدت الدولتان في أول كانون الثاني ١٩٢٥ وتألفت دولة سميت الدولة السورية واحتفظ للحكومة المنتدبة بحقها ووجد بالدولة الجديدة مجلس تمثيلي... وكانت السلطة العليا في هذه الدولة للمفوض السامي فهو الذي يصدق على اعتماد رئيس الدولة.
المهم هو أن الفرنسيين أرادوا فرض انتدابهم على سوريا وأراد السوريون ان يتحرروا من هذا النظام ونظروا إليه بكره قبل أن يقعوا في ربقته، ومنذ غلبتهم القوة، وصمموا على المقاومة واشتعلت نيران الثورة الشعبية فلجأ الفرنسيون إلى أعمال العنف وبرزت المطالب القومية واضحة ظاهرة وهي الاستقلال والوحدة وصار هذان المطلبان يجريان على كل لسان ويملآن كل جنان.. فأما الاستقلال فقد تابعت البلاد السورية والشعب العربي هناك نضاله حتى أحرزه وأما الوحدة فقد تطورت تطوراً محزناً لوقوف المطامع الدولية والأغراض المحلية في سبيلها».

(١٤) قرقوط، ذوقان: تطور الحركة الوطنية في سوريا، ص ٥١.

بها لواء الاسكندرون وجعله تحت ادارة حاكم. قوبل هذا النهج التوحيدي بالرضى في الاوساط السورية، مما جعل الجنرال **ويغان** يفكر في دمج الدويلات السورية في جمهورية واحدة، لكن الفرنسيين عارضوا هذا المنهج لأن قيام دولة موحدة في سوريا يشكل خطراً كبيراً على المصالح الفرنسية في الشرق بالنسبة لهم [(١٥)]

« هذا وفي نيسان ١٩٢٢ جرت حادثة مهمة في دمشق يجب ذكرها وهي زيارة المستر **كراين** رئيس لجنة الاستفتاء الاميركية لدمشق. حيث قضى فيها بضعة أيام، فتجمهر الناس وأعلنوا ما تكنه صدورهم من حب الاستقلال والحرية وبغض الانتداب وأنصاره ونعتوهم بالخونة. فكبر على الفرنسيين ان تدوي أرجاء البلاد بالدعوة الحرة، وأرادوا قمعها بالعنف والشدة، فقبضوا على الدكتور **الشهبندر** والسيد **حسن الحكيم** والاستاذ **سعيد حيدر** ورفاقهم، فكان ذلك حافزاً جديداً لهم، وأضربت المدينة وتظاهر أهلها رجالاً ونساء وعطلوا الأعمال، فأعلنت الأحكام العرفية، وأصدر المجلس العسكري الفرنسي أحكاماً قاسية على المعتقلين. فتجددت المظاهرات وسرت الحركة إلى سائر المدن السورية »[(١٦)].

لقد أراد الدكتور **عبدالرحمن الشهبندر** من وراء تلك الوقائع التي قصها مطلعون على مسامع المستر كراين، وعرضوا وثائقها، وساقوا بياناتها، ان ينتهي إلى ابراز المطالب الوطنية ليكون المستر كراين داعيتها في أوروبا وأمريكا. وقد أجملها الدكتور **خالد الحكيم** في كلمته بأنها: ١- الاستقلال ٢- وحدة سوريا في حلف عربي ٣- ترك البت في أمر الخلافة للمسلمين[(١٧)]

وعلى الرغم من اعلان الاحكام العرفية في ٩ نيسان، فإن دمشق

---

(١٥) **عادل اسماعيل**: ص ١٠٥.

(١٦) **الأرمنازي: سوريا من الاحتلال حتى الجلاء**، ص ٢٨.

(١٧) **قرقوط، ذوقان: تطور الحركة الوطنية في سوريا**، ص ٥٣.

أضربت يوم العاشر منه وقام طلاب المدارس بمظاهرات متفرقة، وخرجت مظاهرة من السيدات في الرابعة من بعد الظهر تهتف للاستقلال والحرية وعلى رأسها عقيلات الشهداء. وفي اليوم التالي اشتدت المظاهرات، فحاول الجنود تفريقها بالسلاح، وقتل فيها طالبان وجرح ستة. فقامت السلطة باحتلال المدينة، واذاع قائد «جيوش» دولة دمشق بياناً على الأهالي بالاستناد إلى الأحاكم العرفية «منع التجمع في الطرق العامة وقمعه بالسلاح. ومنع التجول من الساعة السابعة مساء حتى السادسة صباحاً، وبوجوب العودة إلى العمل كالمعتاد تحت طائلة الاحالة إلى الديوان العرفي لكل مخالف... وعلى أثر ذلك طلبت الحكومة من (١٥٠) تاجراً الاقلاع عن الاضراب، فلما أبوا زجتهم في السجن، وعم الاضطراب مدنا أخرى في البلاد. وفي نهاية مطاف المظاهرات الصاخبة التي قامت في حمص، حاول بعض المسلحين بالعصي والهراوات اقتحام دار الحكومة، ولما كادت الجماهير ان تتغلب على رجال الشرطة تدخلت القطع العسكرية فأبعدتها عن دار الحكومة بعد اصطدام اطلقت فيه العيارات النارية على الجنود، وضربوا بالحجارة وأسفر الأمر عن قتيلين وأربعة جرحى. فأذاع قائد المنطقة العامة بلاغاً بمنع التجمع بالقوة، وتحديد أوقات التجول، وتحديد فتح المحال العامة»[١٨].

من الطبيعي ان تكون المدن محور النضال السياسي في بلد كسورية يعاني ريفه من تخلف ثقافي عام. ففضلا عن ان المدن الرئيسية التي شهدت المواجهات السياسية المنظمة والحادة مع الاحتلال الفرنسي، هي المدن اياها التي كانت لها مواقفها السياسية المهمة في العهد العثماني (كدمشق وحلب). كان الوجه الاخطر للاحتلال يطل عبر المدينة، في اجهزته وارسالياته والمتعاونين معه وكان الوضع بالتالي محكوماً بأن تتحول هذه المراكز إلى مراكز اساسية لنضال تقوده «النخبة» الاجتماعية والسياسية ضده.

---

(١٨) المصدر السابق: ص ٥٤.

لكن تطوراً مهماً شهده المد الوطني ذو الأفق القومي العربي في سوريا عام ١٩٢٥ ، وكان يتطور ببطء في الأعوام القليلة السابقة، أدى إلى انتقال مؤقت لمركز الثقل النضالي من المدينة إلى الريف.

كان هذا التطور بالغ الأهمية في شد جزء مهم من الريف السوري إلى قلب الحركة الوطنية، وقطع دابر المؤامرة الفرنسية لعزل المناطق السورية عن بعضها البعض، وبالتالي تحجيم النضال الوطني فيها.

يُمثل هذا التطور الحدث المهم الذي عرف بالثورة السورية وعرف معقله في جبل الدروز. واذا أخذنا بعين الاعتبار ان العلاقات العشائرية والعائلية والقبليـة السائدة في الريف كانت تمثل مرتعاً خصباً لعمل الاحتلال الفرنسي، فهمنا بالمقابل كم عنت الثورة على المديين القريب والبعيد في تجذير الوعي القومي العربي- وفق مضمونه في تلك المرحلة- في اوساط جماهير لم تكن مسّيسة بالمعنى المتقدم الذي تعرفه المدن[(١٩)]

وتتداخل علاقات وتفاصيل شديدة التعقيد في تحول جبل الدروز إلى منطلق وقاعدة للثورة السورية. ولكن هذه التفاصيل تنتظم في سياق أساسي يوحدها، هو الموقف ضد المحتل الأجنبي. اذ ان الظاهرة الأساسية للثورة هي امتدادها السريع كالنار في الهشيم إلى العديد من أنحاء سوريا ومناطقها، كدمشق وحمص وحماة والنبك وبعض مناطق جبل عامل الملحق بلبنان، والأقضية الأربعة التي كانت الحركة الوطنية السورية تطالب وستطالب على

---

(١٩) **كوثراني، وجيه: بلاد الشام.** يعطي د. وجيه كوثراني وجهة نظر خاصة للاطلاع كخلفية للموضوع المطروح حول العلاقات بين الريف والمدينة في كتابه «بلاد الشام» «في فصل» طبيعة الفئات الاجتماعية والقوى السياسية المدنية التي سيطرت على الريف» ص ٦٩- ٧٠- ٧١- ٧٢.

مدى سنوات فيما بعد بضمها إلى سوريا بعد ما ألحقها قرار الجنرال غورو عام ١٩٢٠ بدولة لبنان الكبير.

اذن، بقدر ما عبرت انطلاقة الثورة في جبل الدروز عن مجمل الرد على السياسة التعسفية التي كانت تمارسها سلطات الاحتلال، وتهيأ أن يكون هذا الرد تحت قيادة سلطان باشا الاطرش، بقدر ما كانت هذه الانطلاقة خطوة في سياق الوضع السوري العام، وأحد أشكاله الأكثر توتراً، وليس كما يحاول تصويرها البعض، بأنها محض حركة درزية ضد الاحتلال. لقد كانت الخصوصية الطائفية لانطلاق الثورة (في إطار الدروز) غير متناقضة مع الوضع العام الأشمل الذي كان يغلي ضد الاستعمار المباشر في سوريا كلها. بل كان هذا «الخاص» الطائفي شديد الانسجام في منظومه «العام» السوري على قاعدة الوعي الوطني ذي الأفق القومي للشعب السوري.

بدأ العام ١٩٢٥ أساساً بمواجهة سياسية عبرت عن نفسها بالمضبطة التي قدمها الوفد السوري (الممثل لـ ١٥٠ شخصية من دمشق وجميع أنحاء سوريا) إلى المفوض السامي الجنرال ساراي في ١٧ ك ٢ ١٩٢٥[٢٠].

وقد تضمنت ١٣ مطلباً أهمها:

١- وحدة البلاد السورية التي تشمل بلاد العلويين وجبل الدروز ولواء الاسكندرونة والأراضي الملحقة بلبنان.
٢- دعوة جمعية تأسيسية لتضع للبلاد قانونها الأساسي، وحصر حق التشريع بالمجلس النيابي، وحل المجالس التمثيلية والغاء القوانين الصادرة بقرارات فردية.
٣- المطالبة بجعل الحكومة مسؤولة أمام البرلمان وحده، لأن سورية بلاد معترف باستقلالها في العهود الدولية، والغاء الادارة العسكرية ومنع تدخل المستشارين.

---

(٢٠) **قرقوط، ذوقان: المشرق العربي في مواجهة الاستعمار**، ص ٢٢٠.

٤- احترام الحرية الشخصية بجميع أنواعها، اذ هي من الحقوق الطبيعية المقدسة.
٥- وضع حد للأعمال المنافية للقوانين، والعفو عن جميع المحكومين والمبعدين السياسيين.
٦- توحيد القضاء بالغاء المحاكم الأجنبية واحترام استقلال المحاكم وجعل اللغة العربية وحدها لغة رسمية.
٧- تسليم ادارة الأوقاف الإسلامية الى المسلمين وارجاع الخط الحجازي إلى استقلاله السابق. لأن المفوضية العليا ضمت إليها إدارة الأوقاف الإسلامية واستولت على الخط الحجازي «الموقوف».
٨- توحيد الانظمة الادارية والغاء قانون العشائر الاستثنائي.
٩- الاقتصار على استخدام أهل البلاد في الوظائف الرسمية[٢١].

في هذا الجو العام كان الوضع في جبل الدروز يتفاقم خصوصاً مع السياسة التي مارسها الكابيتن كاربيبيه الذي كان حاكماً له. واثر حادثة اعتقال ثلاثة من أعضاء الوفد الدرزي الذي التقى بالجنرال ساراي، عاد سلطان الأطرش الذي كان مفترضاً ان يكون في عداد الوفد، ولم يذهب فنجا بذلك من الاعتقال،[٢٢] وعاد إلى الجبل ليبدأ استعداداته المسلحة. وقبل ذلك كانت التوترات قد بدأت[٢٣].

وكان أول نداء أذاعه سلطان الأطرش (قائد جيوش الثورة الوطنية السورية العام)، ودعا فيه السوريين إلى حمل السلاح مسجلاً هذه المطالب:

١- وحدة البلاد السورية ساحلها وداخلها والاعتراف بدولة سورية عربية واحدة مستقلة استقلالاً تاماً.

---

(٢١) **الأرمنازي**: ص ٣٣- ٣٤.
(٢٢) المصدر السابق: ص ٣٧.
(٢٣) المشرق العربي في مواجهة الاستعمار: ص ٢٢٥- ٢٢٩.

٢- قيام حكومة شعبية، تجمع مجلساً تأسيسياً لوضع دستور يقرر سيادة الأمة سيادة مطلقة.
٣- سحب القوى المحتلة من البلاد السورية وتأليف جيش وطني لصيانة الأمن.
٤- تأييد مبدأ الثورة الفرنسية واعلان حقوق الانسان في الحرية والمساواة والرخاء[٢٤].

حاول **ساراي** احتلال الجبل والقضاء على الثورة بالعنف فمنيت محاولاته بالفشل، وأصيب جيشه بهزائم وخسائر فادحة. وكانت نقمة السوريين على الانتداب تزداد يوماً بعد يوم، فامتدت الثورة إلى دمشق وحمص وحماه والنبك، ثم إلى بعض مناطق لبنان الجنوبي وطرابلس في الشهر التالي. وشاء **ساراي** القضاء عليها قبل أن يستفحل أمرها، فرمت طائراته دمشق بقنابلها المحرقة في ١٩ و ٢٠ ت ١. وارتكب جنوده ما أثار كوامن الحقد في النفوس من أعمال الإباحة والتدمير وخرب القرى الآمنة بالمدافع، والبطش بالعزّل والابرياء، والتمثيل بجثث القتلى، واقدامهم على فرض ضرائب مالية باهظة على الأهلين وعدد كبير من البنادق بغية افقارهم ونزع السلاح منهم[٢٥].

ما كاد ينقضي يومان على معركة الكفر، أي في ٢٣ تموز ١٩٢٥، حتى كان رسول **سلطان الأطرش**(الضابط **محمد كيوان**)في طريقه إلى دمشق يحمل رسائله إلى رجالها، وعلى رأسهم **نسيب البكري**، والدكتور **عبدالرحمن الشهبندر**. وقد عقد الاجتماع للتداول في الأمر في القابون، في نفس المكان الذي تم التحالف فيه مع فيصل للقيام بالثورة العربية على الاتراك.

ومع ان حزب الشعب كان منذ أيام قد اختار في اجتماعاته ان يسلك سبيل الدعوة إلى الثورة الفكرية، فإن الحماس بلغ مداه عندما سألهم الدكتور

---

(٢٤) **الأرمنازي**: ص ٤٠.
(٢٥) عادل اسماعيل: **السياسة الدولية في الشرق العربي**، ص ١٠٦.

الشهبندر رايهم من جديد في الأمر، فأجابوا انهم مستعدون للموت جميعاً في سبيل الوطن، وأنهم يرون الاشتراك بالثورة والالتحاق بها في الجبل، ومخابرة عموم زعماء سوريا لجعلها ثورة سورية عامة. ثم تقرر عقد اجتماع آخر في دمشق كان أهم ما انجز فيه من قرارات بعد نقاش ساعتين: تجميد الخلافات الحزبية، وتوحيد الصفوف باسم الثورة الوطنية السورية العامة، وجلاء الفرنسيين من جميع الأراضي السورية، وتشكيل وفد للاتصال بثوار الجبل لتكون «المخابرات باسم سوريا عموماً»، وتكليف آخرين للقيام بترتيبات الثورة داخل دمشق. وعلى هذا أخذ رجالات دمشق يتوافدون إلى الجبل للالتحاق بالثورة والمشاركة في تنظيمها وتوجيهها. بل يذهب صاحب «وثائق جديدة عن الثورة السورية الكبرى» إلى أنه «هيّء لها بين بني معروف وبين الوطنيين الذين انتظم أكثرهم في حزب الشعب» وكانت «المراسلات واضحة بينهم» وهم أصحاب الكلمة المسموعة في البلاد[٢٦].

كان استياء السوريين كبيراً من نشر الدستور اللبناني، واعتبروا أن **دي جوفنيل** قد تراجع عن تعهداته لهم، فاشتدت نقمتهم عليه. وازدادت الحالة خطورة حين قرر الفرنسيون في ٥ حزيران ١٩٢٦ اعتبار الغوطة قرب دمشق منطقة عسكرية، فعادت الثورة على أشدها في جبل الدروز وحوران وامتدت إلى النبك والناقورة والبقاع، فبطشت القوات الفرنسية بلا رحمة بالثوار، وأنزلت الدمار والخراب بالمناطق الثائرة،وفرضت على أبنائهم غرامات مالية وعسكرية باهظة؛ فاستقال ثلاثة وزراء احتجاجاً على هذه التدابير التعسفية فاعتقلوا، وأرسلوا إلى المنفى في أعالي الجزيرة.

ارتأى الوطنيون تدويل المسألة السورية، فقدم الامير **شكيب ارسلان واحسان الجابري** مذكرة إلى لجنة الانتدابات الدائمة بجنيف في ٧ حزيران

---

(٢٦) **قرقوط، ذوقان: تطور الحركة الوطنية في سوريا**،ص ٦٧.

باسم اللجنة التنفيذية السورية، نددا فيها بشدة تصرف فرنسا وتنكرها للأمانة التي عهدت إليها من قبل عصبة الأمم... »[٢٧].

وفي تقرير للكولونيل كاترو رئيس مكتب الاستخبارات في أجهزة الانتداب صورة مهمة عن الموقف من الزاوية الفرنسية، من الأفضل تقديمه حرفياً، لما يكشفه من شمولية المواجهة واتساعها:

«تستمد الثورة قوتها من التشجيع الأدبي والمساعدات المادية التي تتلقاها باستمرار من الخارج ومن الدول التي يخامر رجالها الاعتقاد بأن ينال فرنسا التعب نتيجة الجهود العسكرية الثقيلة التي تتحملها، فيكسب الثوار المعركة في ربع ساعتها الأخيرة. ولا يفتأ القائمون على شؤونها في بذل المساعي من حين لآخر للحصول على معونة البلدان الأميركية والإسلامية. والمفكرون من رجالها، وعلى رأسهم الشهبندر والجابري وشكيب ارسلان متفرغون لهذا النشاط. فقد زار الشهبندر العراق في ايلول الماضي لهذه الغاية وقررت اللجان السورية في الولايات المتحدة عقد مؤتمر عام في ١٥ ك٢ لتنسيق جهودها في كارثة الانتداب، وفي تقديم المساعدات المالية للثورة كي تستمر وتشتد، كما زار آخرون الهند طلباً لمساعدة الهيئات الوطنية فيها. ولئن لم تعط هذه المساعي على الصعيد السياسي الانتائج محدودة؛ بأن أثارت علينا بعض الاوساط الخارجية، إلا أن نتائجها على الصعيد المادي كانت ذات شأن كبير.

«ويحاول الان أركان الثورة في الداخل تحقيق أهدافها القومية سلماً وعن طريق الاقناع، فيحملون المقربين إليهم في مختلف المناطق على ارسال وفود إلى المفوض السامي تؤكد على المطالب التي نعرفها، وهي وحدة البلاد الواقعة تحت الانتذاب، وقيام حكم قومي فيها، وإعلان الدستور، وإنشاء جيش وطني ثم اعلان العفو العام. وهكذا نرى أن مطالب الوطنيين الاساسية لم تتغير وانما تغيرت المطالبة بها.

(٢٧) اسماعيل، عادل: السياسة الدولية في الشرق العربي، ص ١١٣ - ١١٤.

« ولا بد لنا من التساؤل عن أهداف الثورة الحقيقية. لا شك أن الهدف الرئيسي الذي ترمي إليه هو القضاء على الانتداب بعينه. فهذا الانتداب الذي يعتبر كوصاية لها فعالية المراقبة والتقويم، كان موضع نفور غريزي في مجتمع يكره بطبعه الاجانب، ويقوم على التجاوز والمظالم الاجتماعية. وكان تطبيقه موضع استنكار أيضاً؛ ذلك اننا اقمناه على الخصائص الطائفية للسكان، وليس على وحدة البلاد الجغرافية، فكان عملنا هذا مراعاة لمصالح الاقليات، بينما يطالب السنيون بأن تقوم سياسة الانتداب على مراعاة مصالح الأكثرية. هذا هو الخلاف القائم بين وجهتي نظرنا الآن..»[٢٨]

لقد كان الرد الفرنسي عنيفاً واستطاع الاحتلال أخيراً أن يوجه ضربات عسكرية قاضية للثورة[٢٩] ولكن هذا الجانب لا يخفف من ضرورة القاء نظرة على الخلافات الداخلية في جبهة هذه الثورة. يقدم لنا **ذوقان قرقوط** صورة عنها[٣٠].

لا شك في أنه كان للخلافات الحزبية أثرها البعيد على مصير الثورة، فقد شارك فيها عدا المستقلين، حزبان هما: الشعب والاستقلال. وتسابقا لاحتضانها، فالتحق بها من دمشق الدكتور **عبد الرحمن الشهبندر**، وكثيرون من أعضاء حزب الشعب، وتولى بعضهم مهام لنصرتها في الخارج، وانخرط في صفوفها الأمير عادل ارسلان ورشيد طليع وغيرهما كثيرون ممن ألفوا في عمان اللجنة المركزية لحزب الاستقلال. ومن جهة ان الشهبندر قصر اهتمامه على الأمور السياسية متنقلا في أرجاء الجبل ملازما لسلطان الاطرش في الاجتماعات العامة، حتى قيل انهما غادراه معاً إلى الازرق، وكان يأنف من ممارسة مهنته كطبيب محتجاً بأنه «زعيم سياسي».

---

(٢٨) **عادل اسماعيل** المصدر السابق، ص ١١٨ - ١١٩ - ١٢٠.

(٢٩) مذكرات الجنرال اندريا.

(٣٠) **قرقوط، ذوقان: تطور الحركة الوطنية في سوريا**، ص ٧٤ - ٧٥.

كان « الاستقلاليون »، وعلى رأسهم الأمير **عـادل**، جنوداً **يفترشون** الأرض ويلتحفون السماء، يجوعون مع من يجوع منهم ويعرون مع من يعرى. في ذلك الحين لم يكن ثمة خلاف على خطوة الهاشميين أو **فيصل** على الأقل، ولم تكن السعودية قد ركزت أمورها بعد لتمد نظرتها إلى العمل في سوريا حفظاً للتوازن بينها وبين العراق. فربما كان ما اتسمت به مواقف الاستقلاليين من تطرف يرجع إلى أن روح القتال كانت تمليها عليهم لا السياسة.

يفكر **سلطان الاطرش** انهم كانوا يرفعون شعار لا مفاوضة قبل الجلاء، وانهم في مؤتمر **داما** الذي عقد للنظر في دعوة **دي جوفنيل** السلمية تجاوزوا حدود المنطق والاعتدال. ويعتبر الشهبندر ان مطالب المؤتمر التي كانت خالية من المرونة السياسية دعت المفوض السامي ان ينشر بياناً مختصراً أشد منها: أن لاسلم ولا مفاوضة إلا بعد ان يخضع الثوار ويلقوا سلاحهم.

لم تكن الضربة الكبيرة التي تلقتها الثورة السورية لتلغي أي أثر لها. فعلى الرغم من الشعور الواسع بالاحباط الذي واجهته الحركة الوطنية السورية، فقد كان من شأن الثورة ان تدفع إلى الأمام. وفي سياق ثبتت أهميته في مرحلة لاحقة، ترابط القاسم الوطني المشترك، وتجذر الوعي الوطني، بصفته وعياً قومياً عربياً في مواجهة كل محتل وكل أجنبي.

ان حجم الامتداد الذي شهدته الثورة (وما تلاها في علاقات الوطنيين السوريين بالمحيط العربي) كان ذا قيمة كبيرة وعميقة على المستوى التاريخي، إذا أخذنا بعين الاعتبار ان اندفاعة في مستوى العمل الوطني والقومي لا تنشأ من فراغ بل من تراكم تجارب ونضالات سابقة. ففي الوقت الذي كان النجاح يصيب اللعبة الطائفية إلى حد ما في لبنان، بين رأي عام مسلم ورأي عام مسيحي، جاء الموقف السوري الفعلي، وليس النظري، ليلغي أية امكانية لاستخدام هذا التقسيم السياسي في سوريا. ويلتفت ذوقان قرقوط في

هذا المجال إلى نقطة بالغة الأهمية من حيث موقع الثورة السورية في سياق التعامل القومي العربي مشيراً إلى « زوال تلك الأفكار بل تلك الظنون السيئة التي لازمت الدعوة إلى العروبة في المشرق » لدى أبناء مصر ، حيث كان ينظر إلى هذه الدعوة أحياناً بشكوك وكأنها تحمل جانباً معادياً للاسلام[٣١]، فبعد التجاوب الذي حصل مع الثورة، في مصر والمغرب العربي كانت الفكرة العربية تخطو خطوة توحيدية متقدمة إلى الامام من منظور تاريخي للمسألة. العروبة باعتبارها قضية عضوية لدى المسلمين.. مقابل فهمها في المشرق كعنصر توحيدي قومي بين المسيحيين والمسلمين.

---

(٣١) المصدر السابق.

« الا أن الصفة السياسية البارزة التي نستطيع أن نميز بها الحقبة الممتدة في أعقاب الثورة السورية الكبرى وحتى عقد المعاهدة ١٩٣٦ ، هي مرحلة ظهور« **الكتلة الوطنية** »، التي ستلعب دوراً حاسماً في حياة البلاد ، وستظل تلعبه إلى أن تتفتت إلى عدة أحزاب في أواخر الاربعينات. فإذا كان ما وصل إليه العراق من عقد معاهدة مع الانكليز ، وايجاد صيغة من أشكال الحياة الدستورية هو هدف رجال السياسة في سوريا ، فإن أسلوب « **الوفد** » في مصر في جمع قوى البلاد عام ١٩١٩ لمواجهة الانكليز ، كان لا يزال مثاراً لهمّ السياسيين في سوريا ، ومطمحا يتوقون إليه. فعلى هذا النحو يتصورون التنظيم الحزبي ، وهم يرون فيه في الحقيقة تنسيقاً بين مصالحهم »(٣٢).

يبدو من خلال المراجع المتوفرة أن تعبير « **الكتلة الوطنية** » بدأ يستخدم اعتباراً من عام ١٩٣١ عبر بيانات الوطنيين السوريين التي ذيلت بهذا التوقيع. لكن هذا لا يغير من أن مسار تبلور التجمع السياسي الذي اشتهر باسم الكتلة الوطنية قد بدأ قبل ذلك بعدة أعوام ، وتحديداً مع « عودة الاولوية إلى النضال السياسي في مواجهة الانتداب الفرنسي بنتيجة توقف الثورة السورية »،الأمر الذي عنى مباشرة انتهاء الظرف المؤقت الذي سبق ان أشرنا إليه باعتباره شهد انتقال مركز الثقل في النضال ضد الاحتلال إلى الريف.

عادت المدن الآن إلى دورها السابق في قيادة العمل السياسي. ثورة سورية قُدِّر لها أن تضرب بلاد مقسمة إلى دويلات ضربت عبر هذا التقسيم مصالح عريقة لبرجوازية تجارية كانت دمشق وحلب مقريها التاريخيين كنقطة اتصال بين الأسواق الداخلية للمشرق. هذه البرجوازية المتضررة من الاحتلال على

(٣٢) المصدر السابق: ص ١٠٢.

أكثر من مستوى: اقتصادي، سياسي، اجتماعي (صعود طبقة موظفين جديدة يرعاها الانتداب) بدأت تبحث وتجمع نفسها في كتل سياسية لتحديد وجهة الدفاع عن مصالحها. وجاءت **الكتلة الوطنية** لتشكل الاطار المعبر عن الحاجة إلى الوحدة والتضامن بين معظم أجنحة البورجوازية (والاقطاع) وعلى قاعدة من اتحاد مصالح الشعب السوري بأجمعه ضد الاحتلال الأجنبي.

ولعل من أبرز نشاطات بداية **الكتلة الوطنية** هو المؤتمر الذي عقد في بيروت وضم ممثلين عن مختلف المناطق السورية. والعديد من المناطق اللبنانية، وصدر عنه بيان في ١٩ ت ١ تضمن رداً على بيان المفوض السامي الجديد المسيو بونسو [٣٣] مؤكداً على المطالب المزمنة «في دعوة جمعية تأسيسية، واستبدال الانتداب بمعاهدة، وتحقيق الوحدة السورية. وتوحيد النظام القضائي، واحترام السيادة القومية، والاشتراك في عصبة الأمم. والتمثيل الخارجي، وإعلان العفو العام، والتعويض عن المنكوبين».

لقد شهد العامان ١٩٣١ - ١٩٣٢ تبلور موقع الكتلة الوطنية كمحور قيادة النضال الوطني في سوريا (هذا مع العلم أن المرحلة نفسها شهدت ولادة أحزاب أخرى كثيرة) [٣٤].

في العام ١٩٣١ أصبحت **الكتلة** في قلب الصراع السياسي «الديمقراطي» مع الانتداب من اليوميات السياسية إلى القضايا الكبرى.

---

(٣٣) **الأرمنازي:** ص ٥٨.

(٣٤) **قرقوط، ذوقان: تطور الحركة الوطنية**. ص ١٠٥:

«لئن كانت **الكتلة الوطنية** قد ضمت اتجاهات وتيارات مختلفة وانتهى بقيامها دور بعض الأحزاب: حزب الاستقلال. حزب الشعب. حزب الوطني السوري. اللجنة العليا... لأن أهم العناصر في تلك الأحزاب قد سارت تحت علم الكتلة ونصبت نفسها زعيمة البلاد والناطقة باسمها. والتي تتجسد فيها وحدها أمانيها.. إلا أن ذلك لم يحل دون تكاثر الأحزاب في البلاد. حتى لقد شهدت دمشق نفسها «منذ عام ١٩٢٨ حتى عام ١٩٣٤ ما يزيد على خمسة وعشرين حزباً..» لم يحتفظ أي منها بعد هذا العام بأي كيان سياسي وتلاشت جميعها.»

وفي العام ١٩٣٢ خطت خطوة مهمة إلى الأمام في اقرار قانونها الأساسي(٣٥) خصوصاً ان هذا العام شهد معركة انتخابية اسفرت عن فوز تيار الكتلة بأقلية المقاعد نتيجة الضغوط الكثيرة وعلى رأسها ضغط الجهاز الانتدابي(٣٦).

في غضون ذلك كان الصراع السياسي يتجه ليتمحور حول مسألة عقد معاهدة بين سوريا وفرنسا. وبدأت الكتلة الوطنية اثر بيانات الحكومة الفرنسية معركة حول مضمون المعاهدة بعد ما بدأ ان الحكومة الفرنسية وافقت على عقد هذه المعاهدة من حيث المبدأ. وهي المعاهدة التي سترفضها الكتلة الوطنية في صيغتها الأولى عام ١٩٣٤ لتتمكن بعد نضال سياسي شاق من عقد معاهدة ١٩٣٦ الشهيرة.

كانت المسألة التي أثارتها **الكتلة** حول بيانات الحكومة الفرنسية في جنيف(٣٧) تتركز على تمييع هذه البيانات لقضية الوحدة السورية. في الوقت نفسه كان السجال السياسي قد بدأ يتعرض لموضوع «الوحدة مع العراق» الذي أخذ على الكتلة الوطنية صمتها عنه رغم انه كان موضوعاً ذا قابلية مهمة على الصعيد الشعبي. والواضح أن أولوية القضايا المطروحة في مواجهة الانتداب قد لعبت دوراً كبيراً في تمكين **الكتلة الوطنية** من المحافظة على تماسكها رغم انها كانت تضم عدداً من زعماء التيارين «الهاشمي والسعودي» المتصارعين في تلك الفترة(٣٨).

لقد كان المنحى الذي اتخذه النضال الوطني في سوريا بين عامي ١٩٢٧ - ١٩٣٦ منحى تمركز الجهود في الصراع السياسي المباشر، من الاضرابات والتظاهرات إلى المواجهة السياسية النيابية والصحافية إلى الضغط السياسي

(٣٥) الكيالي، عبدالرحمن: المراحل في الانتداب الفرنسي وفي نضالنا الوطني من عام ١٩٢٦ حتى عام ١٩٣٩. ج ١ حلب- سوريا. ١٩٥٨. ص ١٨٥.

(٣٦) المصدر السابق: ص ١٨٣.

(٣٧) المصدر السابق.

(٣٨) **قرقوط، ذوقان: تطور الحركة الوطنية**، ص ١٠٣.

عبر مشاركة ممثلي وتيارات المناطق اللبنانية الرافضة حتى ذلك الوقت الالتحاق بدولة لبنان الكبير. ولكن هذا المنحى لا يمكن فهمه بمعزل عن طبيعة التطورات العامة في المحيط العربي ومستوى المواجهات الوطنية والقومية وظروفها السياسية والشعبية في الأقطار العربية المتصلة بالوضع السوري، كما لا يمكن فهمه بالتأكيد بمعزل عن طبيعة العلاقات الدولية وخصوصاً بين فرنسا وبريطانيا.

وإذا كان موضوع البحث لا يطال الاصعدة المشار إليها آنفاً مباشرة ويتركز على تحديد مستويات الرد السوري ضد الانتداب الفرنسي، فقد يكون من الضروري الإشارة إلى أن منطقة المشرق، وبينها سوريا كانت قد بدأت تحصد ثمار الحصار الذي ولدته تجزئة ما بعد الحرب العالمية الأولى. بحيث كان الاهتمام الوطني الفلسطيني يزداد انشغالا بالمخاطر المباشرة المتفاقمة للاستيطان الصهيوني ويفرض عليه رغم موجات التأييد والتفاعل العربية والإسلامية الواسعة معه حصر جهوده في نطاق الرد القومي على السياسة الاستيطانية. كان خط السياسة السورية بالكاد يتمكن من خرق الجدار اللبناني وشد قوى رافضة للانضواء في هذا الكيان إلى حركته السياسية.

لقد كانت مرحلة ١٩٢٧ - ١٩٣٦ بحق هي مرحلة قيادة**الكتلة الوطنية** لمسيرة تكللت بتحقيق سلسلة مكتسبات استقلالية لسوريا وخصوصاً في موضوع وحدة جميع المناطق السورية (باستثناء لبنان) (ثم لواء الاسكندرون).

لكن الأشهر التسعة الأولى من العام ١٩٣٦ كانت حاسمة في الوصول إلى هذه المكتسبات التي كرستها المعاهدة التي جرى توقيعها في أيلول بين الحكومة الفرنسية ووفد الكتلة الوطنية في باريس، رغم المآخذ الكثيرة التي أخذت عليها.[٣٩].

---

(٣٩) **الكيالي**: ص ٥٧.

النضال من أجل الحصول على معاهدة ١٩٣٦ وما تلا ذلك

لقد اندلعت الاضطرابات في بداية العام ١٩٣٦ وكان النقاش حول مضمون المعاهدة المطلوبة مع فرنسا قد بلغ ذروته. وعلى أثر اقدام السلطات الفرنسية على اعتقال عدد من الزعماء الوطنيين ونفي بعضهم الآخر وتعطيل العديد من الصحف واغلاق مكاتب الكتلة الوطنية ثم بعد ذلك ايقاف أعمال المجلس النيابي إلى أجل غير مسمى، (انطلقت الاضطرابات في ذكرى وفاة ابراهيم هنانو)[٤٠].

إثر ذلك أعلن الاضراب الشهير الذي تجاوبت معه المدن السورية كلها والذي تخللته أعمال عنف في العديد من المناطق (وبينها بشكل خاص منطقة دير الزور)[٤١].

«وفي أول آذار وقع المفوض السامي مع رئيس الكتلة الوطنية السيد هاشم الاتاسي اتفاقاً في بيروت، ينص على موافقة الحكومة الفرنسية على استقبال وفد رسمي يتفاوض معها لعقد معاهدة، وعاد الزعماء الوطنيون من معتقلاتهم على الأثر، فاستقبلهم الشعب في كل مكان بحفاوة منقطعة النظير. وعقد الوطنيون اجتماعات عديدة تذاكروا فيها بشروط اتفاق بيروت الذي تضمن اضافة إلى إرسال وفد المفاوضة إلى باريس أن «المعاهدة سوف تكون فيها حقوق السوريين مساوية لحقوق العراقيين في معاهدتهم الأخيرة» و «الاعتراف من الجانب الفرنسي بأنه لا يمانع في تحقيق الوحدة»[٤٢].

إثر الاتفاق بأيام، وفي ٨ آذار تحديداً، أذاع هاشم الاتاسي بصفته

---

(٤٠) اسماعيل، عادل المصدر السابق: ص ١٣٥.

(٤١) الكيالي، عبدالرحمن: المراحل ج ٤ من عام ١٩٣٦- ١٩٣٩. حلب- سوريا الجمهورية العربية المتحدة. ١٩٦٠ مطبعة العناد- حلب. ص ٣١.

(٤٢) الارمنازي: ص ٨٤.

رئيس الكتلة الوطنية بياناً دعا فيه المواطنين للعودة إلى أعمالهم[٤٣]. وبعد مضي يومين اجتمع رجال الكتلة الوطنية وسموا أعضاء وفدهم إلى باريس وهم: **هاشم الاتاسي، فارس الخوري، جميل مردم بك، وسعد الله الجابري** وأضيف إليهم **أحمد اللحام** خبيراً عسكرياً **ونعيم انطاكي** أميناً للسر. وجرى ابلاغ الحكومة بهذه الأسماء[٤٤].

إثر مفاوضات طويلة جرى توقيع المعاهدة في باريس بين الطرفين في ٩ أيلول من العام نفسه وتضمنت مكسباً أساسياً هو اعتراف فرنسا باستقلال سوريا ومن ضمنها جبل الدروز وبلاد العلويين.

وقد أقرت المعاهدة في نصها: السلم والصداقة بين فرنسا وسوريا والتشاور في السياسة الخارجية وما يمس مصالحها المشتركة، وانتقال الحقوق والواجبات ومسؤولية حفظ النظام إلى سوريا، وجعلها لمدة خمس وعشرين سنة، ومنح فرنسا التسهيلات اللازمة في الطرق والمواصلات البرية والبحرية والجوية. يضاف إلى ذلك اتفاق عسكري، وما تحتاج إليه العلاقات الفرنسية السورية من «بروتوكولات» تتعلق بالشؤون العسكرية والاقتصادية والجامعة والقضاء على الجهل، وكذلك المراسلات التي تخص الحقوق المكتسبة للعسكريين، والاستعانة بالموظفين الفرنسيين، والتمثيل السياسي وضمان حقوق الأفراد والجماعات، والامتيازات، والمحافظة على التعاون النقدي، وضم اللاذقية وجبل الدروز، والانتماء إلى عصبة الأمم[٤٥].

وعرضت المعاهدة على مجلس النواب والوزراء السوريين فوافقت الجهتان عليها تباعاً.

لم تجرؤ الحكومة الفرنسية على إحالة المعاهدة إلى الجمعية الوطنية. ولم

---

(٤٣) **الكيالي، عبدالرحمن: ج ٤ من ص ١٥٩ إلى ١٦١.**

(٤٤) المصدر السابق: ص ١٦١.

(٤٥) **الارمنازي، نجيب: سوريا من الاحتلال حتى الجلاء** ص ٨٥.

ينشر أي بيان يوضح موقفها الغامض، وذلك لأن الجمعية الوطنية في فرنسا وجهت النقد والاتهام لأعضاء الحكومة لأنها اعتبرت ان استقلال سوريا هو بداية انحلال الامبراطورية الفرنسية، وأن انسحاب الجيش الفرنسي من سوريا سيؤدي إلى اقتسامها بين تركيا والعراق وإعادة شرقي الأردن[٤٦]

وفي ١٤ تشرين الثاني سنة ١٩٣٦، جرت الانتخابات في جميع المدن السورية، ففازت قوائم**الكتلة الوطنية**في جميع المدن، وأغلب الأقضية[٤٧].

سارعت **الكتلة الوطنية** إلى قطف ثمار نجاحها في اقرار المعاهدة التي اعتبرت آنذاك كسباً محققاً لسوريا خصوصاً على صعيد وحدة البلاد. وان كان ثمة جدل قد أثير في ما بعد حول السكوت عن «الأقضية الأربعة» الملحقة بلبنان. ومن بين التفاسير التي أعطيت، وجود صفقة ما سابقة للمعاهدة بين فرنسا والكتلويين على هذا الصعيد، أو بعض التفاسير المتسرعة من نوع أن هذا الصمت ناتج عن اتفاق مع البطريرك الماروني. كما شمل اللغط مسألة لواء الاسكندرون نفسها[٤٨].

لقد سارعت **الكتلة الوطنية** إلى قطف ثمار نجاحها اذن في وقت كانت المعاهدة فيه توضع في أيامها الأولى على محك التنفيذ العملي، فيواصل الفرنسيون على مدى ثلاث سنوات تالية [بفترة يسميها البعض فترة «الحكم الوطني» (قرقوط)] تجاهل الاعتراف الكامل بالمعاهدة خصوصاً لجهة التلكؤ في عرضها واقرارها في البرلمان الفرنسي (وكان ذلك في جزء منه نتيجة ضغط أوساط واسعة في فرنسا أعتبرت اقرار الحكومة للمعاهدة مع الوطنيين السوريين بداية انهيار الامبراطورية الفرنسية... كما سبقت الإشارة)[٤٩].

---

(٤٦) **عادل اسماعيل**: ص ١٤١.

(٤٧) **الكيالي**: انظر بالتفصيل ص ٣١١– ٣١٢.

(٤٨) **قرقوط، ذوقان**: **تطور الحركة الوطنية**.ص ١٦٢.

(٤٩) راجع عادل اسماعيل: **السياسة الدولية في الشرق العربي**.

هذا الأمر وضع الحكومة الوطنية في وضع صعب تجاه المعارضة، مقابل ان الكتلة الوطنية لم تكن ذات بنية حزبية متماسكة، بل كانت تجمعا مناطقياً تحت شعارات وطنية عامة، سرعان ما ظهرت تناقضاتها عندما استلمت الحكم وأخذ «تماسكها» يتراجع امام اغراءات السلطة نفسها، فضلاً عن انها هي غير المجربة في السلطة تبدأ مرحلة جديدة لم تعد «سلبية» (أي في المعارضة)[٥٠]

أضف إلى ذلك ان سلطات الانتداب نفسها سعت إلى تحجيم الكتلة عبر السعي لتحريك مصاعب كثيرة أمامها.

ولعل قراراً صادراً عن مجلس النواب في ٣١ كانون الأول ١٩٣٨ (المجلس ذو أغلبية الكتلة الوطنية) يسمح باعطاء صورة عن نوع المشاكل الأساسية التي كانت تتحسسها الحكومة في تلك الفترة. وأهمية القرار انه يبين وجهة نظر حكومة الكتلة في المواقف الفرنسية السلبية تجاه المعاهدة، وفي أجواء المشاكل الأمنية، وبالتالي في السياسة الداخلية، ويتهم فرنسا صراحة بالمشاركة في اثارتها.

وفي ما يلي نص القرار: [٥١]

أ - ان مجلس النواب السوري، مدفوعاً برغبته الصادقة للتحالف مع فرنسا يتمسك بنصوص المعاهدة التي صدقتها في ٢٦ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٣٦، ويعتبر حقوق سورية المنصوص عنها في هذا الصك واجبة الاحترام والتنفيذ. وإذا كان يحق للبرلمان الفرنسي أن يرفض التحالف مع سورية فلا يحق له أن ينكر عليها حقها الطبيعي بالاستقلال المعترف لها به في نفس ميثاق الأمم.

---

(٥٠) الكيالي: فشل الدور الوطني وأسبابه، ص ٥٢٧- ٥٥١.
(٥١) الأرمنازي، نجيب ص ١٠٩- ١١٠- ١١١.

٢ - لما كان لم يعرض على مجلس النواب أي اتفاق أو عقد آخر غير معاهدة ١٩٣٦ فالمجلس يعتبر بحكم العدم أي ادعاء كان يتعلق باتفاقات أو ملاحق أو ذيول أو عقود لاحقة غير معروفة عنده ولا مصدقة منه.

٣ - يأسف مجلس النواب لنكول الحكومة الفرنسية عن احترام عهدها، دون أن يكون لها مبرر لهذا النكول. ويستنكر التردد البادي في تصديقها للمعاهدة والتأخر في تنفيذ ما تعهدت بتنفيذه من نصوصها، وبذات الوقت يطلب من الحكومة السورية أن تحافظ على جميع الحقوق المؤيدة لاستقلال سورية ووحدتها، وأن تسرع باتخاذ الوسائل الحازمة لاستلام الصلاحيات الباقية لها بدون تأخير.

٤ - يسجل مجلس النواب تصريح رئيس الوزارة السيد **جميل مردم بك**، بأنه يعد نفسه في حل من جميع الاتفاقات والعقود التي يمكن أن يكون وقعها ويعتبرها لغواً.

٥ - أن مجلس النواب السوري الذي يمثل جميع الدوائر الانتخابية المنسوب إليها أعضاؤه، وهو وحده يعبر عن رأي الأمة ورغائبها تعبيراً شرعياً دستورياً حقيقياً، يستنكر أي أسلوب آخر تجنح إليه الحكومة الفرنسية لمعرفة رأي الشعب السوري بشأن مصيره، كايفاد لجنة لمثل هذه الغاية. وحيث أن هذا المجلس قد أعرب عن رأيه حيال جميع القضايا التي عرضت له، وهو مستعد للاعراب عن رأي الأمة في أية قضية كانت، فهو ينكر جواز الأخذ بأية رغبة تخالف رغبته، ويدعو الشعب السوري افراداً وجماعات إلى الامتناع عن الاتصال بأي شخص أو أية هيئة تحاول أخذ الآراء والمطالعات، تذرعاً لا يجاد التفرقة في صفوف الأمة وسعياً وراء غايات وأهداف ضارة بوحدة البلاد وهادمة لاستقلالها.

٦ - يأسف المجلس لحوادث العصيان والتمرد على القانون والتعرض

للاخلال بالأمن العام في مناطق اللاذقية وجبل الدروز بعد حوادث الجزيرة المعلومة، ويزيده أسفاً إذا كان صحيحاً ما يقال من أن لبعض ممثلي السلطة الافرنسية ضلعاً في هذه الحوادث أو رضاء عنها. ويطلب من الحكومة أن تسرع بوضع حد حاسم لهذه الحوادث الغريبة.

٧- يسجل المجلس النيابي أيضاً مشاطرة الوزارة السورية المجلس النيابي الرأي المعرب عنه في هذه البنود».

خاتمة

ومهما يكن من أمر السجال حول مدى مسؤولية الكتلة الوطنية في تلك الفترة تبقى المسألة الأساسية أن مرحلة عام ١٩٢٦- ١٩٣٩ هي مرحلة ذات خصائص مشتركة قادت فيها سوريا قيادة وطنية من مواصفات فكرية واجتماعية محددة واستطاعت ان تحقق خلالها انجازات مهمة كان محورها الحاسم والاهم اقرار المعاهدة عام ١٩٣٦.

لقد جاء اشتعال الحرب العالمية الثانية ليلقي باعبائه السلبية على النضال الوطني السوري وليجعل هذا النضال يراوح في مكانه فترة طويلة. «فالكتلة الوطنية» الموجودة في السلطة منذ أواخر عام ١٩٣٦ تواصل تخبطها الذاتي، وتزداد ضعفاً أمام المعارضة حتى يأتي العام ١٩٤١ فيتمكن الشيخ تاج الدين الحسيني، رجل فرنسا المقرب جداً والخصم التقليدي للحركة الوطنية القفز إلى سدة الرئاسة في ظل السلطة الفرنسية التي كانت خاضعة لحكومة- بيتان- المتعاونة مع النازيين.

وإذا كانت سوريا (ولبنان) قد استفادت من اضطرار الوطنيين الفرنسيين تحت قيادة الجنرال ديغول الرافضين لاحتلال الالمان لبلادهم إلى تقديم تعهدات مبكرة بالاعتراف باستقلال سوريا، فمما لا شك فيه أن النضال الوطني السوري خلال فترة الانتداب كلها وبجميع اشكاله هو الذي ادى إلى الحصول على الاستقلال الدستوري الكامل مع نهايات الحرب بعد ما كانت معاهدة ١٩٣٦ قد استطاعت ان تكرس وحدة «الدويلات السورية» السابقة في دولة واحدة،باستثناء الاقضية الأربعة التي الحقت بلبنان ولواء الاسكندرون الذي تخلت عنه فرنسا لتركيا عام ١٩٣٨.

لقد طبعت «عروبة» سوريا في تلك السنوات بطابع المرحلة نفسها وخصائصها، اذ أن مجمل الظروف الدولية والعربية والداخلية أرغمت

« الوطنية السورية » كما أرغمت آنذاك وطنيات أخرى على الانكفاء في حدود معارك داخلية مع المحتل،لا يمكن فهم قيمتها في سياق تطور الوعي القومي إلا من منظور التراكم التاريخي للنضالات الوطنية داخل الحركة القومية.

الاشتراكيّة والقوميّة

اعداد : د. فهميّة شرف الدّين
وحسن نور الدّين

الاشتراكية والقومية

ان الانسان منذ فجر التاريخ حتى الآن في حركة دائمة وتطور مستمر يسعى لتحقيق أفضل حياة وأسعدها، وتصوره للعوامل التي تحقق سعادته يختلف من عصر الى آخر بحيث يتخطى في كل مرحلة من مراحل حياته ما كان بالنسبة إليه هدفا في مرحلة سابقة، وضمن هذا الخط البياني الصاعد ينطلق الانسان في كل مرة من واقع معاش تحكمه ظروف معرفية ناجمة عن مجموعة من العوامل المتداخلة، لتغيير هذا الواقع وخلق عوامل جديدة تقربه من تحقيق مثله الأعلى.

وقد أدرك الانسان منذ القديم انه لا يستطيع تأمين متطلبات حياته والوصول إلى الأعلى إلا ضمن جماعة ينتمي اليها، واختلف نطاق هذه الجماعة من مرحلة إلى أخرى من القبيلة إلى الاقطاعية الى القومية الواحدة في دولة واحدة إلى مجموعة من القوميات تشدها روابط توحد مصالحها فتكون دولة واحدة.

ورغم تأثر الانسان في تحركه هذا بأحوال معاشه كما يقول ابن خلدون فانه يؤثر فيها ايضا ويطورها الى درجات أرقى متوخيا السعادة ومستهدفا تحقيق السلام والطمأنينة. فكل الأنظمة الاجتماعية منذ فجر التاريخ حتى الآن نشأت للقضاء على مساوىء الأنظمة التي سبقتها وطرحت نفسها كمحققة للأمن الاجتماعي والسلام الحقيقي. وهكذا فنظام الحرية الاقتصادية او النظام الرأسمالي والمرتكز على أساسين هما حرية التعاقد والحافز الفردي واللذين يتمثلان في القول المأثور «دعه يمر، دعه يعمل»، قد أدى - وخاصة بعد الثورة الصناعية حيث انتفى التكافؤ بين طرفي العقد (العامل ورب العمل) واصبحت العقود عبارة عن شروط يفرضها رب العمل ويذعن لها

العامل (عقود اذعان)- إلى مساوىء كثيرة سببت البؤس والقهر لقطاعات عريضة من الناس ، فنشأت الاشتراكية للقضاء على مساوئه - «وبدأ عدد من المفكرين والكتاب ينددون بما اسفرت عنه الثورة الصناعية في ظل نظام حرية التعامل من آثار اجتماعية ضارة ويطالبون بالعمل على ايجاد حل «للمشكلة الاجتماعية» ويتقدمون هم أنفسهم باقتراحات وحلول مختلفة يعتقدون أنها كفيلة باعادة التناسق والوحدة داخل المجتمع، واطلق على هؤلاء الدعاة اسم الاشتراكيين نسبة إلى اهتمامهم بشؤون المجتمع وعرفت اتجاهاتهم المختلفة باسم المذاهب الاجتماعية (الاشتراكية)[1].

ولكن هل كانت جميع المذاهب الاشتراكية من نوع واحد أم انها تطورت مع تطور النظام الرأسمالي وتقدمت مع تقدمه ونشأ اكثر من نوع من الاشتراكية؟

يمكن تقسيم المذاهب الاشتراكية التي ظهرت حتى الآن الى نوعين هما: الاشتراكية المثالية أو الخيالية والاشتراكية العلمية أو الواقعية.كما يمكن التمييز بين مذهبي الشيوعية والاشتراكية الجماعية.

فالمذاهب الاشتراكية المثالية او الخيالية او الطوباوية «اكتفت اما بالدعوة لها بين الناس لاستثارة اريحيتهم ومطالبة ذوي النفوذ الاقتصادي والسياسي بأن يعملوا على إزالة الشرور الاجتماعية التي تمخض عنها النظام الاقتصادي القائم، أو بالدعوى إلى مجتمعات نموذجية صغيرة تقوم على الأسس الجديدة التي يدعون اليها، يحدوهم الامل في انتشار مثل هذه النماذج على النطاق القومي ثم نطاق العالم كله بتأثير القدوة الصالحة وتحت ضغط الرأي العام والمشاعر الانسانية ، واغفلت هذه المدارس وجود التناقض الاساسي بين العمال وطبقة أصحاب الاعمال واصحاب رأس المال»[2].

---

(١) د. أحمد عبد الكريم يحدث في الاشتراكية - المؤسسة العربية للدراسة والنشر. ١٩٧٢- ص ٩.

(٢) د. احمد عبد الكريم: المصدر نفسه،ص ١٠

ومقابل الاشتراكية المثالية ونتيجة لتطورها جاءت الاشتراكية العلمية التي تعتمد على تحليل الواقع في ضوء منهج علمي أساسه الجدلية المادية. وتعتبر أن صراع الطبقات سيؤدي حتما بالمجتمعات الانسانية المختلفة إلى الاشتراكية.

والشيوعية - والتي هي اعلى درجات الاشتراكية العلمية- تعني الغاء الملكية الفردية الغاء تاما بالنسبة لجميع الاموال الاقتصادية، وان يحصل كل فرد في المجتمع على جميع حاجاته بغض النظر عما يستطيع تقديمه من عمل عملا بالمبدأ القائل «من كل حسب طاقته ولكل حسب حاجته».

اما الاشتراكية الجماعية فانها تفرق بين نوعين من الأموال: الاموال الاستهلاكية التي تشبع حاجات الانسان بطريقة مباشرة والاموال المنتجة أو وسائل الانتاج، وترى الإبقاء على الملكية الجماعية، وتأخذ بالمبدأ القائل «لكل انسان ما سعى»[٢]، أي ان يحصل الانسان في المجتمع على كمية من الاموال الاستهلاكية تتناسب مع ما يقدمه من عمل.

« والقومية والاشتراكية ظاهرتان رئيسيتان في العصر الحديث، ولكل منها أثر ضخم في تشكيل عالمنا المعاصر، ولكن يبدو احيانا انها ظاهرتان نقيضتان لا تجتمعان إلا على حساب احداها او الاخرى »[٢]

فهل الاشتراكية نقيضة للقومية العربية؟

وما هو موقف الحركات القومية العربية من الاشتراكية؟

وما هي الاسباب التي أدت إلى ظهور الاشتراكية العربية؟

ان الحركات القومية العربية والتي يعتقد جورج انطونيوس انها بدأت مع الجمعية السورية العلمية التي تأسست عام ١٨٥٧ ويعتقد الاستاذ زين نور

---

(١) د. عزمي رجب: محاضرات في الاقتصاد السياسي- الجامعة اللبنانية- كلية الحقوق. عام ١٩٥٩- ١٩٦٠، ص ٣٠.

(٢) د. احمد عبد الكريم: المصدر نفسه ص٥٢.

الدين زين انها بدأت ما بين عامي ١٩٠٩ و ١٩١٤ عندما اصبح لدى الشباب التركي شعور متزايد بقوميته[١]. ان هذه الحركات بقيت منذ نشأتها حتى منتصف القرن العشرين دون مضمون اشتراكي. واقتصر الفكر الاشتراكي في العالم العربي في تلك الفترة على ما قدمه بعض المفكرين العرب من أمثال شبلي الشميل وسلامه موسى وما قدمته الأحزاب الشيوعية- الا ان كل هؤلاء لم يرتبطوا بحركات قومية- كما ان ميشيل عفلق قد دعا منذ عام ١٩٣٦ الى الاشتراكية (مقرونة بالوحدة والحرية) باعتبارها تتيح لكل فرد اطلاق مواهبه وقواه وتحرره من الضرورات الحيوانية لينصرف إلى القيام بوظيفته الانسانية[٢] إلا ان دعوته في تلك الفترة لم تكن صادرة عن حركة قومية إذ انه لم يكن في حركة متبنية لهذه الدعوة وانما كانت الدعوة تعبر عن وجهة نظره،كما انه لم يوضح في تلك الفترة معالم الاشتراكية التي يدعو اليها.

والجميع متفقون على ان الحركات القومية العربية نشأت في الاصل نتيجة للتحدي الخارجي، للتميز عن الغير والحؤول دون استمرار السيطرة الاستعمارية على البلاد العربية وما تمثله من استغلال لمواردها الاقتصادية واذلال معنوي. من هنا فقد بقيت أهداف الحركات القومية العربية حتى منتصف القرن العشرين محصورة بتحقيق الاستقلال السياسي للاقطار العربية وتحقيق الوحدة العربية. والعودة الى نظرية الامة والرسالة الخالدة كانت سبيلا للعودة إلى عظمة الامة العربية في الماضي ومجدها وقوتها حيث طرقت أبواب أوروبا بفضل رسالتها الخالدة «الاسلام» ولم تصبح الحركات القومية العربية ذات مضمون اجتماعي واشتراكي الا بعد الحرب العالمية الثانية.

(١) باسل كبيسي: حركة القوميين العرب- دار العودة- بيروت- مجلة الهدف- الطبعة الثانية، ص ٤٦- ٤٧.

(٢) راجع ميشيل عفلق: في سبيل البعث- دار الطليعة- بيروت - طبعة جديدة موسعة- ص ٢٥- ٢٦.

ولا بد من التساؤل عن سبب دخول الاشتراكية في الحركات القومية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية؟ وسبب غياب فكرة الاشتراكية عن الحركات القومية السابقة؟

فالدعوة القومية كانت وليدة النشاط السياسي والفكري لفئات قيادية في المجتمع العربي وجدت فيها خير وسيلة للحفاظ على مصالحها الاقتصادية وتعميق دورها القيادي سياسيا. وأملت من مشاركتها في الحرب العالمية الاولى تسلم قيادة الدولة العربية الواحدة ليسهل عليها تحقيق مصالحها الاقتصادية التي كانت متمثلة في ذلك الوقت بالتجارة الزراعية. بحيث تستطيع نقل منتجاتها في كل الاقطار العربية دون ان تصطدم بحواجز سياسية او جمركية.

وبدلا من تحقيق الوحدة العربية نتيجة انتصار الدول التي حالفتها الحركة القومية العربية ممثلة بثورة الشريف حسين فقد حلت تلك الدول نفسها محل الدولة العثمانية في استعمار الاقطار العربية التي كانت مستعمرة من قبل هذه الاخيرة وتخلت عنها نتيجة هزيمتها في الحرب- واقتسمتها فيما بينها، ولم تكتف بذلك بل اصدرت احدى هذه الدول (بريطانيا) في عام ١٩١٧ وعدا بانشاء وطن قومي لليهود في فلسطين (وعد بلفور).

ونتيجة للتجزئة وتكون دول عربية على النمط الغربي في ظل الانتداب فقد اصبح مطلب البورجوازية تحقيق الاستقلال في كل قطر بالإضافة إلى الدعوة للوحدة العربية. ووعت البرجوازية العربية ما تشكله الصهيونية من خطر على مصالحها الاقتصادية،اذ ادركت ان الوجود الصهيوني المرتبط كليا بالغرب أكثر قدرة على بسط نفوذه الاقتصادي على المنطقة متحديا بذلك مصالح البورجوازية العربية التجارية والصناعية والتي على ضآلتها مؤهلة للانطلاق،فأمدت الثورات في فلسطين بالمال والسلاح وأحيانا بالرجال ونادت بأن الرد الحاسم على الصهيونية يكون بتحقيق وحدة الامة العربية.

ولما كانت الفئات التي قادت الحركة القومية مهتمة بالدرجة الاولى بالحفاظ على مصالحها وإيهام بقية الفئات في المجتمع العربي بأنها تسعى لمصلحتهم لكي تضمن استمرار التأييد لها. فقد ركزت على الفارق الديني بين البلاد العربية والدول التي تستعمرها ودعت إلى احياء التراث والتمسك بالتقاليد مما يستتبع التمسك بالقيادات المتوارثة،كما كانت تركز على ان المواجهة مع المستعمر تستوجب اتحاد جميع الفئات وطرح اي تناقض طبقي جانبا وعدم الاهتمام بالمطالب الاجتماعية للطبقات الفقيرة،لكي لا يؤدي الاهتمام بها الى تصديع الجبهة في مواجهة المستعمر. وقد ساد هذا المنطق قبل الحرب العالمية الثانية في ظل غياب التنظيمات العمالية والفلاحية وعدم وعي هذه الطبقة للتناقض الموجود بين مصلحتها ومصلحة الفئة المتسلمة زمام القيادة وان هذه الأخيرة لا تسعى الا الى تحقيق مصلحتها الخاصة ولا تعمل الا بوحي من هذه المصلحة.

ومع انتهاء الحرب العالمية الثانية نالت البلاد العربية استقلالها وكانت الدعوة إلى الوحدة العربية قوية في ذلك الوقت،فحاولت بريطانيا استغلال تيار الوحدة ودعت إلى وجوب اتحاد الدول العربية المستقلة. فاستغلت الحكومات العربية هذه الدعوة وانشأت الجامعة العربية التي جاءت تكرس التجزئة وتجمد فكرة الوحدة العربية،إذ ان نصوص ميثاق الجامعة العربية تدل على تمسك بالغ بالسيادة وحرص زائد على استقلال الدول الاعضاء:ليس اتجاه الدول الاجنبية بل اتجاه بعضها البعض[١].

وهكذا ، فان الفئات التي تسلمت الحكم في البلاد العربية المستقلة حديثا قد اجهضت بالطريقة التي انشأت فيها جامعة الدول العربية شعار الوحدة الذي طالما نادت به وحالت باسمه دون طرح القضايا الاجتماعية.

وبقيت الفئات المسيطرة اقتصاديا من ملاكي الارض والعقارات

---

(١) د. فوزي ابو دياب: محاضرات في التنظيم الدولي. مكتب الرازي- بيروت ١٩٧٨. ص ١٨١ وما يليها.

والتجار والمسيطرين على قطاع الخدمات هي المسيطرة على السلطة في البلاد التي استقلت وربطت مصالحها بمصالح الدول التي كانت تستعمر البلاد العربية سابقا. بحيث بقي اقتصاد الدول العربية تابعا لاقتصاد الدول الاستعمارية خدمة لمصالحها ومصالح الاقطاعيين والتجار والرأسماليين،وظيفته ان يكون مصدرا للمواد الاولية وبالاسعار التي تفرضها الدول الاستعمارية وسوقا لتصريف السلع الاستهلاكية التي تنتجها تلك الدول وبالاسعار التي تفرضها ايضا.

هذا الواقع أدى الى تأخير نمو الصناعة الوطنية بسبب صعوبة منافستها للصناعة الاجنبية المتقدمة عليها،وانصراف الرساميل الى قطاع الخدمات والعمل المصرفي والتجارة وشراء العقارات كونها تحقق أسرع وأكبر ربح ممكن. وبقي اقتصاد البلاد العربية اقتصادا زراعيا بالدرجة الاولى.

وكان لنشوء دولة اسرائيل بدعم ومساعدة الدول الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الاميركية اثر كبير على الحركة القومية العربية،إذ انه وان شكل حافزا للتحدي وازدياد تبلور الشعور القومي فقد شكل في نفس الوقت حاجزا يحول دون تحقيق الوحدة العربية لخطر تحققها على كيان اسرائيل ودون انماء الاقتصاد العربي باستغلال الموارد العربية كما تقضي بذلك المصلحة العربية.

ومع نشوء الدول العربية حتى في ظل الانتداب وتكوين اجهزة لهذه الدول فقد نمت المدن العربية الرئيسية،ونزح اليها الكثير من العمال الزراعيين في الريف سعيا وراء المدخول الذي يؤمن لهم العَمل في المصانع او في قطاع الخدمات او التجارة البسيطة والذي يفوق الدخل الذي يحصلون عليه من عملهم الزراعي او هربا من جور الاقطاعيين،ساعدهم في ذلك ما أنشأته تلك الدول من مواصلات لتسهل عليها السيطرة على كافة المناطق وتسهيل نقل المنتوجات الزراعية من الريف الى المدينة . وتكونت « معظم

كوادر الطبقة العاملة في المدن العربية من الفلاحين المهاجرين من الجور وانعدام العمل في الريف »[1].

ويقول حيدر حيدر في نفس المقال أنه« وباستمرار تاريخي كان الفلاحون رمزا للذل والمهانة وأقسى صنوف الاحتقار الانساني والاستغلال الاقتصادي، حتى ان كلمة فلاح في العهود الوطنية التي ورثت الوطن عن الاستعمار كانت تشير الى نوع من الانحطاط الحيواني غير البشري »[2].

من هنا يمكن ان نقول ان الخميرة الثورية نتيجة الاستغلال والاضطهاد وظروف القهر كانت مهيأة داخل هذه الطبقة المسحوقة ولو بحالتها الجنينية والعفوية.

وبما ان لقيام حركة من قبل المظلومين لا يكفي وجود الظلم وحده بل يجب بالاضافة الى ذلك ان يعي المظلومون الظلم الذي هم رازحون تحته والفئة التي تمارس الظلم عليهم؛ فقد كان اقبال ابناء الفلاحين الذين هاجروا الى المدن على التعليم واحتكاك الفلاحين بعد أن أصبحوا عمالا صناعيين او في قطاع الخدمات او تجارا صغارا مع ابناء هذه الطبقات،عاملين سلطا الأضواء على ما كانوا يعانون في السابق من بؤس وحرمان. خاصة وأن حياة العمال وظروفهم المادية رغم تدني مستواها كانت احسن حالا من حياة وظروف معظم الجماهير الفلاحية البائسة[3].

وقد كانت البرجوازية الصغيرة المكونة من المثقفين وصغار التجار والموظفين والعاملين في قطاع الخدمات والصناعة هي المؤهلة للتحرك في سبيل التغيير،اذ انها ابان الحرب العالمية الثانية عانت من ازمة اقتصادية خانقة في حين ان عددا كبيرا من التجار والرأسماليين وملاكي الاراضي قد

---

(١) حيدر حيدر: حول خصوصية النموذج العربي للاشتراكية- مجلة الكاتب الفلسطيني- العدد ٤ آب ١٩٧٨، ص ١٠٨.

(٢) حيدر حيدر: المصدر نفسه،ص ١٠٧.

(٣) حيدر حيدر: المصدر نفسه،ص ١٠٨.

حققوا زيادة هائلة في ثرواتهم على حساب باقي الطبقات،باحتكارهم للمواد الغذائية ورفع اسعارها وفقا لمشيئتهم وشراء الاراضي والعقارات بأسعار زهيدة نظرا لحاجة المواطنين في ذلك الوقت الى شراء حاجياتهم في ظل انتشار البطالة من هنا «كان على المثقفين من أبناء العمال والفلاحين ان يبدأوا الارهاص بهذا الفعل في اوساط البورجوازية الصغيرة المدنية والعسكرية، وبالتالي يأتي التغيير الوطني بقيادة هذه البورجوازية الصغيرة بدلا من قيادة العمال والفلاحين »[1].

بالاضافة الى هذه العوامل الاقتصادية والاجتماعية في الحياة العربية والتي فرضت على البرجوازية الصغيرة التي تصدت لقيادة الحركة القومية تبني الحل الاشتراكي للحصول على تأييد العمال والفلاحين لها في صراعها مع الطبقة البرجوازية، فقد برزت عوامل خارجية ساعدت على هذا الاتجاه وتتمثل في خروج الاتحاد السوفياتي البلد الاشتراكي الماركسي منتصرا في الحرب العالمية الثانية وما حققه من انجازات اقتصادية،اذ استطاع نقل البلاد من وضع اقتصادي متخلف يعتمد على الزراعة بالدرجة الاولى إلى وضع اقتصادي متقدم يعتمد على الصناعة وأصبح في طليعة الدول الصناعية. وقد حقق تصنيع البلاد خلال خمسين عاما بينما احتاجت الولايات المتحدة الاميركية الى مئة عام لانجاز هذه المهمة،كما يذكر حسن صعب في كتابه تحديث العقل العربي[2]، وتطبيق الصين ودول اوروبا الشرقية للنظام الاشتراكي وتحقيقها انجازات اقتصادية،يكفي للدلالة عليها مقارنة الصين بالهند،اذ كانت اوضاعها الاقتصادية متشابهة تقريبا قبل الثورة الصينية،اما الآن فان الصين حققت تقدما اقتصاديا لا يستهان به بينما لا تزال الهند تعاني من المجاعات بين وقت وآخر. وانتشار الفكر الماركسي في جميع انحاء العالم بفضل الاحزاب الشيوعية المنتشرة في كافة البلدان.

---

(١) حيدر حيدر:المصدر نفسه،ص ١١٠.

(٢) حسن صعب:تحديث العقل العربي. دار العلم للملايين- بيروت- الطبعة الثانية- ١٩٧٢ ص ٨- ٩.

كما ان الاحزاب الاشتراكية في أوروبا الغربية قد نشطت بشكل ملحوظ واشتدت قوتها وتسلم بعضها الحكم في بلاده - كحزب العمال في بريطانيا- او شارك في حكم بلاده.

يضاف الى ذلك نشوب الحرب الباردة بعد الحرب العالمية الثانية ببضع سنوات وقيام الاتحاد السوفياتي بمد حركات التحرر بالدعم والمساعدة على أكثر من صعيد في سعيها للتخلص من السيطرة الامبريالية.

جميع هذه العوامل حتمت دخول الفكر الاشتراكي الى الحركات القومية العربية التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية.

ولكن هل تبنت جميع الحركات القومية التي نشأت بعد الحرب العالمية الثانية الحل الاشتراكي؟

وما هو مضمون هذا الحل؟

هذا ما سنوضحه من خلال دراستنا لمواقف ثلاث حركات قومية عربية نشأت بعد الحرب العالمية الثانية من الاشتراكية- وهذه الحركات هي: حركة القوميين العرب، حزب البعث العربي الاشتراكي والناصرية.

١ - حركة القوميين العرب:

حركة القوميين العرب هي حركة تبلورت بين المثقفين العرب والطلاب الجامعيين في لبنان خاصة في سنوات الخمسين الاولى. لقد نمت هذه الحركة في تربة الايديولوجية القومية البرجوازية، ومع الايام تمايزت اجنحتها وافرزت عناصر تبنت افكار يسارية فجة في بعض الاحيان وناجحة في احيان اخرى »[١].

فمنظمة كتائب الفداء العربي التي كانت وليدة نكبة فلسطين،والتي لا شك ان قضية الوحدة التي سيطرت على تفكير القادة المؤسسين لها كانت قد

(١) د. اميل توما، ستون عاما على الحركة القومية العربية الفلسطينية - دار ابن رشد- دائرة الثقافة والاعلام م. ت. ف. الطبعة الثانية ١٩٧٨م، ص ٢٤١.

تأثرت الى حد بعيد بكل من تجربة الوحدة الايطالية والوحدة الالمانية[١]، شكلت المادة الاولية لحركة القوميين العرب الذين عندما فشلوا في تحقيق اهدافهم عن طريقها باعتماد السبل العنيفة نبذوها ودعوا الى الاعتماد على نضال الجماهير وأصبحت «جمعية العروة الوثقى» وهي منظمة طلابية في الجامعة الاميركية ببيروت مجال عملهم في الفترة الاولى[٢].

وقد تأثرت هذه الحركة الى حد كبير بالدور الذي لعبته العصبة في الثلاثينات وبأفكار الدكتور قسطنطين زريق، الذي كان مرشد اللجنة التنفيذية لجمعية العروة الوثقى خلال العام الدراسي ١٩٥٠- ١٩٥١، واهتمت بالحقوق القومية للفلسطينيين وكانت قضية فلسطين مبرر وجود هذه الحركة.

وقد وضع القوميون العرب برنامجا ذا مرحلتين :

المرحلة الاولى: وتهتم بالنضال السياسي الذي يهدف الى التخلص من الصهيونية والامبريالية في الوطن العربي والى خلق دولة عربية موحدة تضم الشعب العربي من الخليج الى المحيط الاطلسي.

«والمرحلة الثانية: وتهتم بالنضال الاقتصادي الذي يمهد الطريق للاشتراكية العربية وللديمقراطية»[٣].

وعلى ذلك، ففي المرحلة الاولى من عمل حركة القوميين العرب كان تركيزها منصبا على النضال السياسي لتحقيق اهدافها في الوحدة والتحرر والثأر وكانت قضية فلسطين محور نشاطها، وغاب عن عملها المحتوى الاقتصادي والاجتماعي وان كانت قد لحظت في برنامجها ان النضال

---

(١) باسل كبيسي: المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٢) باسل كبيسي: المصدر نفسه، ص ١٢١.

(٣) باسل كبيسي: المصدر نفسه، ص ١٠٣.

الاقتصادي في المرحلة الثانية يمهد الطريق للاشتراكية العربية. فلم تغب عن فكرها قضية الاشتراكية ولكن قدمت عليها قضية الوحدة. وكانت هذه النقطة هي السبب في عدم اقامة جبهة موحدة مع البعثيين (في تلك الفترة) لأنهم لم يستجيبوا لطلب القوميين- العرب في جعل قضية الوحدة الهدف الاول لنضال الجماهير واكدوا على قضية الاشتراكية باعتبارها مساوية لقضية الوحدة في الأهمية ، ودعوا بالتالي الى توجيه ضربة مزدوجة ، في وقت واحد للنفوذ الاجنبي والاستغلال المحلي »[١].

لقد كان القوميون العرب يرون ان تحقيق اطار الوحدة السياسي يجب ان ينال الاهتمام على ان يحدد الشعب- العربي المحتوى الاجتماعي للوحدة بعد ان يتحدد اطارها السياسي. ولكن حركة القوميين العرب تجاوزت هذه المرحلة فيما بعد فرفعت شعار الاشتراكية مقرونا بشعار الوحدة[٢].

الا ان الفترة الاولى من عمل حركة القوميين العرب لم تطل،فبعد قيام الثورة المصرية في ٢٣ تموز عام ١٩٥٢ بقيادة الرئيس عبد الناصر وبعد وضوح سياسته العربية ومقاومته لحلف بغداد وعقده لصفقة الاسلحة التشيكية وتأميمه لقناة السويس ومجابهته للعدوان الثلاثي على مصر الذي اعقب هذا التأميم، دعت حركة القوميين العرب هذه الثورة بالثورة الأم، واتجهت نحو التأييد التام لقيادة الرئيس عبدالناصر في سياسته الداخلية والخارجية[٣]؛ اذ وجدت فيه قائدا جديدا سارت على خطاه منذ العام ١٩٥٥[٤].

وهكذا فان حركة القوميين العرب ايدت بجناحيها القرارات الاشتراكية التي اتخذها عبد الناصر عام ١٩٦١ مع الفارق بأن الجناح الممثل

---

(١) باسل كبيسي، المصدر نفسه ص ١٠٢.

(٢) ناجي علوش: الحركة القومية العربية. نشوءها - تطورها- اتجاهاتها- بيروت- دار الطليعة ١٩٧٥.

(٣) باسل كبيسي، المصدر نفسه،ص ١٣٩.

(٤) باسل كبيسي: المصدر نفسه،ص ١٤٦.

بالدكتور جورج حبش وهاني الهندي والدكتور وديع حداد والدكتور احمد الخطيب قد قبل بهذه القرارات ودافع عنها ووافق على الرأي القائل بأن مثل هذه القرارات يجب ان تتم بصورة سلمية ضمن اطار تحالف واسع بين الطبقات العاملة والرأسماليين الوطنيين، في حين ان الجناح الممثل بمحسن ابراهيم رئيس تحرير مجلة الحرية قبل بهذه القرارات من حيث المبدأ ولكنه تساءل عن امكانية تطبيق مثل هذه الاجراءات الحاسمة في غياب الحزب الاشتراكي ورفض نظرية الانتقال السلمي نحو الاشتراكية على اساس انها نظرية غير ملائمة[1].

وبعد ذلك وبتحريض من محسن ابراهيم تم وضع برنامج جديد للحركة عام ١٩٦٢ اعتمد الصراع الطبقي اساسا له[2].

وقد حلت حركة القوميين العرب تنظيماتها في عام ١٩٦٤ واندمجت في الاتحاد الاشتراكي العربي في العراق وسوريا واخذت زمام المبادرة في عدن والجنوب المحتل لتشكيل جبهة قومية لتحرير جنوب اليمن- واخذت مجموعة محسن ابراهيم زمام المبادرة في المؤتمر القومي العام عام ١٩٦٥ بتقديم اقتراح يتضمن دمج حركة القوميين العرب بالناصرية على الصعيد القومي- وتمت المباشرة بوضع برنامج طموح يهدف الى خلق حركة عربية اشتراكية جديدة تعتمد على الطبقة العاملة وعلى فكر اشتراكي واضح وعلى تنظيم موحد[3].

ولقد انفجر الصراع الايديولوجي في صفوف حركة القوميين العرب منذ العام ١٩٦٢ الا ان هزيمة العرب في حزيران ١٩٦٧ زادت في حدة الازمة الايديولوجية واعطتها الفرصة للظهور على السطح بشكل حاد. وتفرع عن هذه الحركة عدة مجموعات التزمت الماركسية اللينية،وهذه المجموعات هي

---

(١) **باسل كبيسي**: المصدر نفسه،ص ١٤٦.

(٢) **باسل كبيسي**: المصدر نفسه،ص ١٤٧.

(٣) **باسل كبيسي**:المصدر نفسه،ص ١٥٠ وما يليها.

الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين والجبهة الشعبية لتحرير الخليج المحتل ومنظمة الاشتراكيين اللبنانيين وحزب العمل الاشتراكي العربي.

وهنا لا بد من التساؤل عن السبب الذي حدا بحركة القوميين العرب في ايامها الاولى الى تأجيل النضال الاقتصادي الى المرحلة الثانية،أي الى ما بعد تحقيق الوحدة العربية والتغلب على الصهيونية والامبريالية ، ثم تأييدها قرارات عبد الناصر الاشتراكية والانتقال بعد ذلك الى اعتماد الماركسية اللينينية من قبل المجموعات التي تفرعت عنها ، رغم ان اهداف المرحلة الاولى لم تكن قد تحققت بعد.

ولعل السبب الرئيسي يكمن في طبيعة هذه الحركة اذ انها في ايامها الأولى ضمت نخبة من الطلاب والمفكرين وعناصر البرجوازية الصغيرة - ونمت في تربة القومية البرجوازية كما يرى الدكتور اميل توما- وكانت الاولوية عندها لقضية فلسطين وقضية الوحدة العربية فتصورت أن جميع الفئات العربية مخلصة في العمل لهاتين القضيتين فلم تعادِ البرجوازية،مما أدى الى غياب الاشتراكية كحل للمعضلات الاجتماعية تلك المعضلات التي لم تفكر في حلها في المرحلة الأولى ولكن بسبب تأييدها لقيادة عبد الناصر وتبنيها لمواقفه فقد غرست الناصرية فيها افكارها التقدمية والاشتراكية. وكان للدور الذي لعبته البرجوازية في انفصال سورية عام ١٩٦١ اثر كبير في تغيير نظرة القوميين العرب للبرجوازية،اذ ايقنوا أن هذه البرجوازية ليست مخلصة للوحدة العربية واعتبروا أنهم فشلوا في الفترة الأولى في رؤية القوى الاجتماعية التي يجب تنظيمها والاعداء الذين يجب سحقهم.

وساعد على احداث تغييرات جذرية في الحركة انضمام عناصر من الطبقات الفقيرة من اللاجئين الفلسطينيين إليها - كما كان لدعم المعسكر الاشتراكي حقوق العرب في فلسطين ولتأييد قوى اليسار في الغرب لحركة

---

(١) باسل كبيسي: المصدر نفسه، ص ١١٢.

المقاومة وقعها الأكبر على القوميين العرب[1].

٢- حزب البعث:

بدا حزب البعث الاشتراكي في مطلع الاربعينات كوريث شرعي لعصبة العمل القومي التي أوقفت نشاطها في بداية الحرب العالمية الثانية، بالتقاء مجموعتين رئيسيتين: مجموعة أولى قادها زكي الارسوزي الذي لمع اسمه ابان تزعمه للمقاومة العربية في لواء الاسكندرون وكعضو قيادي في العصبة، ومجموعة أخرى في دمشق كان من مؤسسيها ميشيل عفلق وصلاح الدين البيطار [2].

وعام ١٩٤٣ سمي الحزب باسم البعث العربي[3] في حين أن ناجي علوش يذكر ان اسم حزب البعث العربي استعمل لاول مرة عام ١٩٤٥ [4].

وفي عام ١٩٤٧ عقد المؤتمر التأسيسي الذي أقر دستور حزب البعث العربي وفي خاتمة مقدمة الدستور قدم الحزب الى الأمة العربية على أنه: قومي- شعبي- اشتراكي- انقلابي.

ويرى شبلي العيسمي انه: «اذا ما اردنا تحديد السمات الاساسية لمنطلقات البعث النظرية بدقة وموضوعية فعلينا ان نستمدها مما ورد في دستور الحزب الذي أقره المؤتمر التأسيسي الاول عام ١٩٤٧ »[5].

وان لفظة الاشتراكي اضيفت على اسم الحزب على أثر الدمج بين حزبي البعث العربي والعربي الاشتراكي في ١٣/١١/ ١٩٥٢ مع بقاء دستور الحزب من دون اجراء أي تعديل عليه[6].

(١) باسل كبيسي: المصدر نفسه، ص ٢١٥.
(٢) د. وليد قزيها ونبيه الاصفهاني - ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة والتحليل التاريخي للفكر العربي مركز دراسات الوحدة العربية ص ٤٥١.
(٣) شبلي العيسمي: حزب البعث العربي الاشتراكي- طبعة ثالثة- دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ١٩٧٨- ص ٩٢.
(٤) ناجي علوش: المصدر نفسه، ص ١١٢
(٥) شبلي العيسمي: المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٦) شبلي العيسمي: المصدر نفسه، ص ٩٢.

وان حزب البعث العربي تبنى الحل الاشتراكي منذ تأسسه لأن ضرورات النضال القومي توجب نظرة الاشتراكية[1]. وكان حزب البعث هو الحزب الاول الذي وجد في خاصية البناء الاشتراكي وسيلة لتوفير المحتوى الاجتماعي للقومية العربية. ومما تجدر الاشارة اليه هو أن شعار الحزب الوحدة والحرية والاشتراكية هو نفسه شعار الحركة القومية في الوقت الحاضر »[2].

فما هو مفهوم حزب البعث للاشتراكية؟
وما هي الاسباب التي أدت الى تبني هذا النوع من الاشتراكية؟

الاشتراكية عند حزب البعث العربي «يقتصر معناها على التنظيم الاقتصادي الذي يهدف الى اعادة النظر في توزيع الثروة في الوطن العربي ووضع أسس وقواعد للاقتصاد يضمن المساواة والعدالة الاقتصادية بين المواطنين ويضمن تحقيق الانقلاب في الانتاج ووسائله من جهة ثانية »[3].

فاشتراكية البعث مجرد تنظيم اقتصادي جديد يهدف الى توزيع الثروة في المجتمع العربي على أساس عادل، ويهدف الى تأمين تكافؤ الفرص بين المواطنين ومنع استثمار المواطنين بعضهم البعض.

ان اشتراكية البعث اشتراكية من نوع خاص، اذ انها لم تلغ الملكية الخاصة لوسائل الانتاج الغاء تاما، بل اعتبرت ان التملك والارث حقان مصونان ضمن حدود المصلحة القومية. وحددت الملكية الزراعية بما يتناسب مع مقدرة المالك على الاستثمار الكامل دون استثمار جهد الآخرين، وحددت الملكية الصناعية الصغيرة بما يتناسب مع المستوى الاقتصادي الذي يتمتع به بقية المواطنين، واباحت ملكية العقارات المبنية على الا يحق للمالك ايجارها واستثمارها على حساب الآخرين، وضمنت حدا أدنى من

(١) ميشيل عفلق، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.
(٢) باسل كبيسي، المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٧٢.
(٣) ميشيل عفلق، المصدر نفسه، ص ٢١٠.

التملك العقاري، واكتفت باشراف الدولة اشرافا مباشراً على التجارتين الداخلية والخارجية.[١]

فاشتراكية البعث ليست اشتراكية علمية اذ انها لم تعتمد الصراع الطبقي،كما انها ليست اشتراكية جماعية اذ لم تحصر الملكية الفردية بالاموال الاستهلاكية وإنما هي اشتراكية طوباوية من نمط خاص.

وهنا لا بد من التساؤل هل أن اشتراكية البعث تستطيع تحقيق الأهداف التي توخاها الحزب وهي تكافؤ الفرص ومنع استثمار جهد الآخرين؟

فالملكية الخاصة لوسائل الانتاج وان حصرت بالصناعات الصغيرة تؤدي الى استثمار جهد الآخرين لأن الفرد يدير وسائل الانتاج التي يملكها بقصد تحقيق اكبر ربح ممكن ليحقق دخلا لا يتناسب مع الجهد الذي يبذله. ويكون هذا الدخل بسبب ملكيته لوسائل الانتاج مضافا اليها جهده وما يستفيد منه من جهد الآخرين،ولا ينتفي استثمار جهد الاخرين إلا إذا حصرت الملكية الخاصة بالحرفة التي لا تحتاج الى أيد عاملة بالاضافة الى صاحب الحرفة،وهذا غير واضح في نصوص الدستور أو في كتابات مؤسس الحزب.

والحفاظ على الملكية الخاصة وصيانة حق الارث يحول دون تحقيق تكافؤ الفرص بين جميع المواطنين (هذا المبدأ الذي يعتبره حزب البعث اساسا لاشتراكيته) لأن هؤلاء المواطنين لن يكونوا في أوضاع اقتصادية متساوية منذ نشأتهم بل سيختلف وضع كل مواطن عن بقية المواطنين تبعا لما يرثه عن أهله - وطبيعي أن التفاوت في الوضع الاقتصادي الذي ينطلق منه المواطنون يؤدي الى التفاوت في الفرص التي تتاح لكل منهم.

ويمكننا أن نلخص الاسباب التي أدت الى تبني حزب البعث هذا النوع من الاشتراكية بسببين هما: طبيعة تكوين المؤتمر التأسيسي للحزب والايديولوجية التي كان اعضاؤه يعتنقونها.

---

(١) لمزيد من التفاصيل،راجع شبلي العيسمي- المصدر نفسه.

فأعضاء المؤتمر التأسيسي ينتمون الى الطبقة المتوسطة وقد كان همهم أن تصل هذه الطبقة الى تسلم زمام الامور في الوطن العربي لتلعب الدور الاول في المجتمع،فقاوموا الطبقة البرجوازية التي تقف عقبة في سبيل وصول الطبقة المتوسطة للعب هذا الدور وقدموا للطبقات الاخرى ما يكفي لان تقف الى جانب الطبقة المتوسطة دون أن يؤدي ذلك الى المساس بمصالح الطبقة (نفسها) اذ أن هذه الطبقة تضم الملاكين والصناعيين (ما عدا الكبار منهم) وصغار التجار والمثقفين ولهؤلاء مصلحة في الابقاء على حق الملكية الخاصة والارث، وتقليص هذين الحقين ينال من طبقة الاعيان والبرجوازية الكبيرة ولا يمس مصلحتهم كثيراً.

وقد ذهب الدكتور وليد قزيها ونبيه الاصفهاني عند حديثهما عن حزب البعث العربي الاشتراكي الى أنه: «لم يكن التقصير نتيجة توجه ارادي، بقدر ما كان الحزب بما امتلك من منطلقات نظرية وخلفية اجتماعية لأعضائه غير قادر على أن يكون سوى حزب الفئات الاجتماعية التي انتمت اليها كاد راته وجمهرة اعضائه، والتي اكتسبت في ذلك الحين مقومات الوعي السياسي الضرورية لان تلعب دوراً بارزا في وضع مجتمعها على ابواب حقبة جديدة من تطوره، تكون فيه هذه الفئات بالذات سيدة ذلك المجتمع . وليس أدل على ذلك من اصرار الحزب على تعريف الطبقات الكادحة بأنها لا تمثل فقط العمال والفلاحين وانما أيضاً كل الفئات البرجوازية الصغيرة بقديمها وجديدها ... وقد وضع الحزب الحد الفاصل بين القوى الاجتماعية المتصارعة في المجتمع وبشكل رئيسي بين الأعيان (الملاك-التجار) والبرجوازية الصغيرة (التجار الصغار وبقايا اصحاب الحرف والموظفين) والطبقات الشعبية »[1].

---

(١) د.- وليد قزيها ونبيهه الاصفهاني- المصدر نفسه. ص ٤٧.

والمؤتمر التأسيسي لحزب البعث العربي ناقش مفهوم الاشتراكية مطولا، لوجود تيارين احدهما متحمس لها والآخر متحفظ تجاهها.[1] وطبيعي ان يكون مفهوم الحزب للاشتراكية قد أتى نتيجة التوفيق بين هذين التيارين وكحل وسط لما نادى به كل منهما.

وكانت القومية العربية هي الايديولوجية المسيطرة على اعضاء المؤتمر بحيث ان قضية القومية العربية كانت الاساس، وأتت حلول بقية المعضلات من اجتماعية واقتصادية بالشكل الذي يضمن النجاح للقضية القومية- لان هذه المشكلات اعتبرت فرعا من المشكلة القومية- وهذا ما عبر عنه ميشيل عفلق بقوله «وانه بالرغم من ان المسألة الاجتماعية والاقتصادية لها خطورة كبيرة في حياة العرب وهي المشكلة الاولى، غير انها تابعة لمشكلة اهم واعمق هي المشكلة القومية وانه لا يمكن ضمان حل للمشكلة الاقتصادية إلا اذا اعتبرت فرعا ونتيجة لازمة للمشكلة القومية[2]».

من هنا لم يعتمد حزب البعث الصراع الطبقي أساساالاشتراكيته لانه رأى «ان على الاشتراكية ان تتلاءم مع الامة العربية ومع نضالها السياسي فلا تكون اداة للتآمر وعامل تفرقة ومنازعات داخلية او ستارا لحركات شعوبية، وان الطبقة المستغلة المستثمرة لن تتنازل عن ثروتها ومصالحها بمجرد ان تدعوها الى ذلك باسم القومية او باسم الروح التقدمية، فلا بد من النضال والتكتل السياسي والتفكير الجدي»[3].

وهكذا فان حزب البعث لم يركز على الصراع الطبقي لكي لا يؤدي الى الفرقة والمنازعات الداخلية وانما ركز على النضال السياسي لمواجهة الطبقة المستغلة. وهو عندما يتحدث عن ضرورة ابقاء التوتر بين طرفي المشكلة فانه لا يقسم المجتمع الى طبقات على اساس اقتصادي وانما جعل الشعب العربي

---

(١) شبلي العيسمي، المصدر نفسه، ص ٧١.
(٢) ميشيل عفلق، المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
(٣) ميشيل عفلق: المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

كله في صف والذين يعادون ويعرقلون القضية القومية في سبيلها في صف آخر . « فليس فقط الرأسماليون والاقطاعيون هم اعداء الشعب العربي ، بل ايضا هم السياسيون الذين يتمسكون بالتجزئة لانها تفيدهم شخصيا ، وليس هؤلاء فحسب بل اولئك الذين يسايرون الاستعمار بشكل من الأشكال ، واولئك الذين يعادون الفكر والعلم والتطور والتفتح والتسامح والذين يقاومون او يحولون دون تحرر امتنا ، وضعناهم في صف ومجموع الشعب العربي في صف آخر »[١].

وبما ان حزب البعث انطلق من وجوب ملاءمة الاشتراكية مع الامة العربية ومع نضالها السياسي فان التركيز على ضرورة التوافق بين الاشتراكية وخصائص الامة العربية من شأنه ان يجعل هذه الاشتراكية متوافقة مع تراث الامة العربية. ولما كان التراث الديني ونخص بالذكر الاسلامي من اهم مكونات التراث العربي وبالتالي الخصوصية العربية وهذا ما أكده ميشيل عفلق بقوله: « فعلاقة الاسلام بالعروبة ليست اذا كعلاقة اي دين بأية قومية. وسوف يعرف المسيحيون العرب، عندما تستيقظ فيهم قوميتهم يقظتها التامة ويسترجعون طبعهم الاصيل، ان الاسلام لهم ثقافة قومية يجب ان يتشيعوا بها حتى يفهموها ويحبوها فيحرصوا على الاسلام حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم »[٢]، فقد اتت اشتراكية البعث منسجمة مع الدين الاسلامي.

فالحرص على ما أتت به الاديان السماوية وخاصة الاسلام حيث كرس حق الملكية الخاصة واقر ونظم حق الارث كان عاملا اساسيا في صيانة هذين الحقين عند حزب البعث . وقد صان حزب البعث حق الارث رغم ما قاله ميشيل عفلق عنه « ولكنا وضعنا له قيودا تبقيه شبه نظري في بعض الحالات ومجرد حق معنوي لكي لا يسمح باساءة استعمال الفرد لثروة الوطن

---

(١) ميشيل عفلق: المصدر نفسه، ص ٢٢٣.

(٢) ميشيل عفلق: المصدر نفسه، ص ٥٨.

او استغلاله لجهود الاخرين»[1] افلا يكون الحرص على الابقاء على ما كرسه الدين الاسلامي هذا الدافع الى الابقاء على حق الارث؟ يضاف الى ذلك ان اكثرية العرب تعتنق الدين الاسلامي ولا تزال متدينة فقدمت الاشتراكية لها بشكل لا يناقض ما تؤمن به- خاصة وان حزب الاخوان المسلمين كان يتهم البعثيين بالمروق والالحاد ويعارض الافكار القومية والاشتراكية ويعتبرها وافدة غريبة عن جوهر الدين ومصلحة المسلمين[2]. فكان هاجس عدم اعطاء الاخوان المسلمين مبررا لمهاجمة حزب البعث امام هذه الاكثرية الاسلامية من عوامل صيانة حق الملكية وحق الارث.

ومن العوامل الخاصة بالامة العربية والتي ادت الى تكريس حق الملكية الخاصة للارض كون الاقتصاد العربي لا يزال اقتصادا زراعيا بالدرجة الاولى واكثرية العاملين في البلاد العربية انما يعملون في الزراعة ويقدر حيدر نسبة الفلاحين الى مجموع العاملين في جميع القطاعات بانها تتراوح بين ٦٠ و ٧٠٪[3] ولسنا بحاجة للتدليل على حنين الفلاحين وتوقهم الى تملك الارض.

وهكذا فان اشتراكية البعث لم تلغ الملكية ولم تعتمد الصراع الطبقي، واعتبرت المشكلة الاقتصادية والاجتماعية فرعا تابعا للمشكلة القومية، وكانت نظرة البعث القومية متدينة، ولم يكن حزب البعث بالاشتراكية التي قدمها انقلابيا في المجال الاقتصادي ولكنه كان اصلاحيا.

٣-الناصرية:

ان الناصرية منذ قيامها بالثورة في مصر ٢٣ تموز ١٩٥٢ وضعت نصب اعينها تحقيق مبادىء ستة هي: «١- القضاء على الاستعمار واعوانه من

---

(١) ميشيل عفلق: المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٢) شبلي العيسمي: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣) حيدر حيدر: المصدر نفسه، ص ٢٣.

الخونة المصريين، ٢- القضاء على الاقطاع،٣ القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم، ٤- اقامة عدالة اجتماعية، ٥- اقامة جيش وطني قوي، ٦- اقامة حياة ديمقراطية سليمة »[١] وان ثلاثة من هذه المبادىء تشكل العناوين الرئيسية للسياسة الاقتصادية التي اعتمدتها الناصرية. وتم تطوير هذه المبادىء وتحريكها « بالتجربة والممارسة وبالتفاعل الحي مع التاريخ القومي تأثرا به وتأثيرا فيه نحو برنامج تفصيلي يفتح طريق الثورة الى اهدافها اللامتناهية »[٢].

في المرحلة الاولى من عام ١٩٥٢ تمثلت السياسة الاقتصادية للناصرية في الاصلاح الزراعي وفي حماية الرأسمالية الوطنية وفي تشجيعها على المساهمة في تنمية الاقتصاد القومي،وذلك عن طريق الحماية الجمركية وعن طريق بعض الاعفاءات الجمركية وبعض الاعفاءات من ضريبة الدخل. مثل ذلك ما اتخذه القانون رقم ٤٣٠ لسنة ١٩٥٣ من تدابير ضريبية لتنمية ودعم الاقتصاد القومي. وقد الغي بالقانون رقم ١٢٧ لسنة ١٩٦٢ نتيجة لبدء المرحلة الثانية[٣].

ومنذ بداية الثورة تقدمت القيادة العامة للقوات المسلحة للحكومة بطلب لاصدار قوانين بمشروعات عدة لرفع مستوى الشعب،ومن هذه المشروعات تحديد الملكية الزراعية لتقرب الفوارق الشاسعة بين الطبقات وعدم الالتجاء للضرائب غير المباشرة التي يقع عبئها على الفقير قبل الغني وتعديل الضريبة على الايراد العام برفع فئاتها على الشرائح الكبيرة.. وهذا دليل واضح على مدى تأثر الضباط الاحرار بالفكر الاشتراكي.. وعلى وجود جنينيات هذا الفكر في المحتوى الفكري لهذه المجموعة تلك الجنينيات التي

---

(١) جمال عبد الناصر: الميثاق- دار المسيرة-بيروت- ص ١٢ وما يليها.

(٢) جمال عبد الناصر: المصدر نفسه- ص- ١٥.

(٣) راجع د. رفعت المحجوب: النظام الاشتراكي في الجمهورية العربية المتحدة- دار الطليعة- بيروت- ١٩٦٧: ص ٢٠.

بدأت تنمو في مسار الصراع الوطني لتثبت فيما بعد تيارا اشتراكيا وجد بلورته الأصلية في الميثاق الوطني[1].

وبتجربة الصواب والخطأ والتي هي «في حياة الأمم كشأنها في حياة الافراد، طريق النضج والوضوح[2] توصلت الناصرية الى الاشراف» «بوعي وجدارة على التحول الرائد الخلاق نحو الاشتراكية الديمقراطية التعاونية»[3].

وبالفعل فلقد كان لتجربة الوحدة بين مصر وسوريا والدور الذي لعبته بعض الفئات في معارضتها ومن ثم في تحقيق الانفصال اثر كبير على الناصرية «ولعل اكبر انعطاف، حققته تجربة الوحدة، في نمو التجربة الناصرية، هو اعادة الربط بين النضال القومي والتغيير الاجتماعي، فلقد وعت الناصرية مرة ان التحرير السياسي لا قيمة له ان لم يشمل في حركتيه تغيير بنية العلاقات الاجتماعية»[4] كما خرجت الناصرية من تجربة الوحدة وما تبعها من انفصال.. خرجت بنواة فلسفية متكاملة حددت معالم نظريتها القائمة على الوحدة القومية والاشتراكية الانمائية والحياد الايجابي»[5].

وفي عام ١٩٦١ بدأت المرحلة الثانية في سياسة الناصرية الاقتصادية وتمثلت في تأميم المشروعات الهامة في تموز ١٩٦١، وهذه المرحلة هي مرحلة التحول الاشتراكي والتي تبلورت بوضوح في الميثاق.

---

(١) خالد محي الدين: اثر التراث الاشتراكي في التكوين الفكري للضباط الاحرار - في كتاب تاريخ الفكر الاشتراكي في مصر - تأليف رفعت السعيد - دار الثقافة الجديدة القاهرة - ص ١٥ - ١٦.

(٢) جمال عبد الناصر : المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٣) جمال عبد الناصر، المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٤) مطاع الصفدي: التجربة الناصرية والنظرية الثالثة - مؤسسة الابحاث العلمية العربية العليا - بيروت ١٩٧٣ - ص ٢٤٤.

(٥) مطاع الصفدي: المصدر نفسه، ص - ٢٤٤ - ٢٤٥.

فما هي الاشتراكية الناصرية؟ وما هي اسسها ومبادئها؟ ولماذا اتت الاشتراكية الناصرية على هذا الشكل؟

الاشتراكية الناصرية « هي الترجمة الصحيحة لكون الثورة عملا تقدميا وهي اقامة مجتمع الكفاية والعدل مجتمع العمل وتكافؤ الفرص، مجتمع الانتاج ومجتمع الخدمات وهي الحرية الاجتماعية »[١].

والاسس التي قامت عليها الناصرية هي ضرورة سيطرة الشعب على كل ادوات الانتاج وعلى توجيه فائضها وفقا لخطة محددة،وان يكون غرض النشاط الاقتصادي تحقيق اشباع الحاجيات الجماعية وليس تحقيق اكبر ربح ممكن،وان يتم توزيع الفائض القومي على أسس عادلة تستبعد استغلال الانسان للانسان،وان يكون التطبيق الاشتراكي متلائما مع المشكلات التي يعاني منها المجتمع ومع قيمه.

واعتبرت الناصرية «ان سيطرة الشعب على كل ادوات الانتاج لا تستلزم تأميم كل وسائل الانتاج ولا تلغي الملكية الخاصة ولا تمس حق الارث الشرعي المترتب عليها وانما يمكن الوصول اليها بطريقتين:

اولها- خلق قطاع عام وقادر يقود التقدم في جميع المجالات ويتحمل المسؤولية الرئيسية في خطة التنمية.

وثانيها- وجود قطاع خاص يشارك في التنمية في اطار الخطة الشاملة من غير استغلال

على ان تكون رقابة الشعب شاملة للقطاعين ، مسيطرة عليها »[٢]

فالاشتراكية الناصرية اشتراكية من نوع خاص،فقد ابقت للقطاع الخاص دورا كبيرا في النشاط الاقتصادي،فهي لم تلغ الملكية الخاصة الغاء تاما حتى في مجال الصناعات الثقيلة والمتوسطة والصناعات التعدينية اذ

---

(١) جمال عبد الناصر، المصدر نفسه، ٧٩.

(٢) جمال عبد الناصر: المصدر نفسه، ص ١١٤- ١١٥.

اكتفت بان تكون غالبية هذه الصناعات داخلة في اطار الملكية العامة للشعب وان تكون الملكيات الخاصة تحت سيطرة القطاع العام. وابقت الملكيات الخاصة مفتوحة في مجال الصناعات الخفيفة على ان يحتفظ القطاع العام بدور فيها يمكنه من التوجيه لصالح الشعب.

وفي مجال التجارة الخارجية حافظت للقطاع الخاص على ربع الصادرات على ان يكون تحت الاشراف الكامل للشعب،واكتفت في التجارة الداخلية بتحميل القطاع العام مسؤولية ربع هذه التجارة على الاقل على ان يكون مفهوما انها خدمة وتوزيع مقابل ربح معقول لا يصل الى حد الاستغلال تحت أي ظرف من الظروف.

وفي المجال العقاري ميزت بين ملكية مستغلة وملكية غير مستغلة، واكتفت بوضع حد أعلى للملكية الزراعية وتوزيع الاراضي الزائدة عن هذا الحد بين صغار الفلاحين بحيث تحل الملكية المستندة الى العمل الشخصي محل الملكية غير المستندة الى العمل الشخصي،واكتفت بالنسبة للمباني بفرض ضرائب تصاعدية وتخفيض الايجارات وتحديدها.[١].

وطبقت الاشتراكية الناصرية مبدأ لكل بحسب خدمته،وهذا المبدأ يتميز عن المبدأ الشيوعي «لكل حسب حاجته» «وعن مبدأ لكل حسب عمله» الذي تنادي به الاشتراكية الجماعية. وقد قال جمال عبد الناصر في خطاب جامعة الاسكندرية في ١٩٦٦/٧/٢٨ «ان لكل بحسب جهده وبحسب عمله وبحسب خدمته للمجتمع الذي يعيش فيه»[٢]

ووضعت الاشتراكية الناصرية هدفاً لها تذويب الفوارق بين الطبقات وتحويل جميع أفراد المجتمع إلى عاملين واعتماد مبدأ تكافؤ الفرص.

---

(١) راجع جمال عبد الناصر: المصدر نفسه، ص ١١٩ وما يليها.

(٢) د. رفعت المحجوب؛ المصدر نفسه، ص ٣٨.

فالاشتراكية الناصرية ليست اشتراكية علمية بالمعنى الذي تعرف به هذه الاشتراكية كما انها ليست اشتراكية جماعية،اذ لم تحصر الملكية الخاصة بالاموال الاستهلاكية.

وهنا لا بد من التساؤل هل ان ما اعتمدته الناصرية يؤدي فعلا الى اذابة الفوارق بين الطبقات وحل مشكلة الصراع الطبقي ويحقق مبدأ تكافؤ الفرص ويمنع استغلال الانسان للانسان؟

فقد ورد في الميثاق «والصراع الحتمي والطبيعي بين الطبقات لا يمكن تجاهله او نكاره وانما ينبغي ان يكون حله سلميا في اطار الوحدة الوطنية وعن طريق تذويب الفوارق بين الطبقات»[1]

وسياسة تذويب الفوارق بين الطبقات تفرض كما يرى الدكتور رفعت المحجوب تصفية الطبقة التي تملك ولا تعمل لانها لا يمكن ان تتعايش مع الطبقات الاخرى، وذلك يتطلب النزول بالملكيات الكبيرة الى المستوى الذي يلزم اصحابها بعمل،لأن تذويب الفوارق بين الطبقات يستلزم فرض العمل على مختلف الطبقات بتحويل افراد المجتمع جميعا الى عاملين واعتماد مبدأ تكافؤ الفرص بحيث يتحدد انتماء الفرد الى فئة من فئات المجتمع بناء على قدراته وعلى دوره الاجتماعي[2].

و «ان سياسة تذويب الفوارق بين الطبقات تشكل في حقيقتها اضافة عربية للفكر الاشتراكي، اضافة تؤلف بين عدة عناصر مختلفة تتمثل بصفة اساسية في منع استغلال الانسان للانسان وفي المحافظة على الوحدة الوطنية وفي المحافضة على الحوافز الفردية وعلى حق الارث الشرعي »[3].

ولكن فتح المجال للملكيّة الخاصة في نطاق الصناعات الخفيفة وحتى في الصناعات المتوسطة والثقيلة والتعدينية وعدم وضع اي حد بالنسبة للملكية

---

(١) جمال عبد الناصر : المصدر نفسه، ص- ٩٥- ٩٦.

(٢) راجع د. رفعت المحجوب: المصدر نفسه، ص- ٣٩ وما يليها.

(٣) د. رفعت المحجوب: المصدر نفسه، ص- ٤٧.

المباني والاكتفاء بفرض الضرائب التصاعدية وتخفيض الايجارات وتحديد حق اقصى للملكية الزراعية،ليس من شأنه ان يحول دون استغلال الانسان للانسان - فالفرد عندما يدير وسائل الانتاج انما يهدف الى تحقيق اكبر ربح ممكن.وهو في سبيل تحقيق هدفه يستغل جهد العاملين عنده ولا يعطيهم المقابل الحقيقي لجهودهم. كما ان هذه التدابير لم تفرض العمل على الجميع وانما قلصت امكانيات الاستغلال امام الطبقة البرجوازية الممثلة بكبار الاقطاعيين والتجار والصناعيين ولم تلغ هذه الامكانيات،لذلك فان هذه الطبقة بقيت تتحين الفرص بفضل ما تبقى لها من نفوذ للانقضاض على التدابير التي حدت من نفوذها لتستعيد نفوذها السابق،ولعل ما حدث في مصر بعد وفاة الرئيس جمال عبد الناصر اكبر شاهد على ذلك.

والابقاء على حق الملكية الخاصة ضمن النطاق الذي حددته الناصرية وهو نطاق واسع والحفاظ على حق الارث يحول دون تحقيق تكافؤ الفرص بين جميع المواطنين، هذا المبدأ الذي تعتبره الناصرية اساسا لاشتراكيتها لان المواطنين سيكونون في اوضاع اقتصادية متفاوتة تبعا لاوضاع اهلهم وما يرثونه عنهم ولن تكون اوضاعهم حصيلة جهدهم وطاقاتهم الجسدية والذهنية فقط.

فما هي الاسباب التي حدت بالناصرية الى اعتماد هذا النوع من الاشتراكية؟

ان هذه الاسباب ترتد في النهاية الى سببين رئيسيين هما: الانتماء الاجتماعي والطبقي للقيادة الناصرية من جهة وايديولوجية هذه القيادة من جهة ثانية.

فالقيادة الناصرية تنتمي اجتماعيا الى الطبقة المتوسطة،فأتت اشتراكيتها تحد من نفوذ طبقة الاعيان الممثلة بكبار التجار والرأسماليين والصناعيين

---

(١) جمال عبد الناصر: المصدر نفسه، ص- ٩٧.

والاقطاعيين،بحيث يصبح وضعهم مشابها لوضع الطبقة المتوسطة فلا يشكلون عائقا في سبيل وصول هذه الطبقة الى لعب الدور الاول في المجتمع. وتضمن تقديم مكاسب للعمال والفلاحين كافية لوقوف هاتين الطبقتين الى جانب الطبقة المتوسطة في سعيها لتقليص نفوذ طبقة الاعيان،وهذا ما يفسره تعريف عبد الناصر لقوى الشعب العامل « وهي الفلاحون والعمال والجنود والمثقفون والرأسمالية الوطنية »،اذ انه اعتبر ان الوحدة الوطنية تكون بين طبقات العمال والفلاحين والجنود والطبقة المتوسطة.

وقد ركزت الناصرية على ضرورة التوافق بين الاشتراكية وخصائص الامة العربية،فأكد عبد الناصر « ان التجربة الثورية العربية لا تستطيع ان تنقل ما توصل اليه غيرها »[1] وهذا التركيز من شأنه ان يجعل هذه الاشتراكية متوافقة مع تراث الامة العربية وان اهم مكونات التراث العربي وبالتالي الخصوصية العربية هو التراث الديني والايمان بالرسالات السماوية. وقد جاء في الميثاق أن من الضمانات التي تمكن النضال الشعبي من توفيرها ايمان لا يتزعزع بالله ورسله ورسالاته القدسية التي بعثها بالحق والهدى الى الانسانية في كل زمان ومكان[2].

فالحرص على ما أتت به الاديان السماوية وخاصة الدين الإسلامي الذي حافظ على الملكية الخاصة واقر ونظم حق الارث كان عاملاً اساسيا في الابقاء عليهما كحقين وعدم الغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج الغاء تاما وعدم المساس بحق الارث،وقد وصفه الميثاق الشرعي للدلالة على صفته الدينية وانبثاقه عن الشريعة الاسلامية.يضاف الى ذلك ان اكثرية العرب تعتنق الدين الاسلامي ولا تزال متدينة فقدمت الاشتراكية لها بشكل لا يتناقض مع ما تؤمن به خاصة وان حزب الاخوان المسلمين قد ناصب الثورة الناصرية العداء منذ قيامها، فكان هاجس عدم اعطاء هذا الحزب مبرراً

(١) جمال عبد الناصر، المصدر نفسه، ص ٣١.
(٢) جمال عبد الناصر، المصدر نفسه، ص ٢٢.

دينيا ينفذ من خلاله لمهاجمة الناصرية امام هذه الأكثرية الاسلامية من عوامل الابقاء على الملكية الخاصة وعدم المساس بحق الارث.

ومن العوامل الخاصة بالمجتمع العربي والتي ادت الى تكريس الملكية الفردية للارض، كون الاقتصاد العربي لا يزال اقتصادا زراعيا بالدرجة الاولى ويشكل العمال الزراعيون فيه كما سبقت الاشارة الى ذلك أكثرية اليد العاملة، ولا جدال في ان امنية الفلاح الاولى ان يصبح مالكا للارض التي يزرعها . فانطلاقا من هذا الواقع وايمانا بما تؤمنه ملكية الفلاح للارض التي يزرعها من حافز لاستغلالها على احسن وجه فقد قال جمال عبد الناصر في الميثاق:

« ان التطبيق العربي للاشتراكية في مجال الزراعة لا يؤمن بتأميم الارض وتحويلها الى مجال الملكية العامة، وانما هو يؤمن- استنادا الى الدراسة والى التجربة- بالملكية الفردية في حدود لا تسمح بالاقطاع.

ان هذه التجربة ليست مجرد انسياق مع حنين الفلاحين العاطفي الطويل الى ملكية الارض وانما الواقع ان هذه النتيجة نبعت من الظروف الواقعية للمشكلة الزراعية في مصر، التي اكدت قدرة الفلاح المصري على العمل الخلاق اذا ما توافرت له الظروف الملائمة »[١].

« وان عدم اعتماد الصراع الطبقي لحل المشكلة الاجتماعية كان بسبب تقديم القضية القومية على القضية الاجتماعية والانطلاق من ان حل الثانية يجب ان يكون مساعدا في حل الاولى وفي خدمتها لا ان يشكل عائقا في سبيلها .ومن هنا « فان الشعب المصري رفض ديكتاتورية أي طبقة من الطبقات »[٢] وكان التركيز على الوحدة الوطنية بين قوى الشعب العاملة، وهي الفلاحون والعمال والجنود والمثقفون والرأسمالية الوطنية[٣].

---

(١) جمال عبد الناصر، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٢) جمال عبد الناصر، المصدر نفسه، ص ١٩.

(٣) جمال عبد الناصر، المصدر نفسه، ص ٩٧.

وهكذا ومن خلال دراستنا للاشتراكية عند حزب البعث العربي الاشتراكي وعند الناصرية،نرى ان هاتين الاشتراكيتين تقومان على نفس الاسس وترتكزان على نفس الخلفية الفلسفية،والفوارق بينهما هي فوارق تفصيلية وليست مبدئية او فوارق في الكم وليست في النوع.وبما ان حزب البعث العربي الاشتراكي والناصرية حركتان قوميتان رئيسيتان فانه يمكن اعتبار خصائص اشتراكيتهما خصائص للاشتراكية العربية التي ظهرت حتى الان،وهذه الخصائص تتلخص بما يلي :

ان هذه الاشتراكية كانت اشتراكية الطبقة المتوسطة وترمي لخدمة مصالح هذه الطبقة ولذا فهي لم تتبن كل مطالب العمال والفلاحين وانما تبنت هذه المطالب بالقدر الذي لا يؤثر على مصالحها،والذي يمكن تحقيقه على حساب الطبقة البرجوازية (طبقة الاعيان)،وكانت تخشى من ضياع دورها اذا ما تحققت جذريا المطالب العمالية والفلاحية. والنهج الفكري للطبقة المتوسطة يتأثر بمصلحتها وعلى ضوء هذه المصلحة تتبنى ما يناسبها من النهج الفكري لقطبي الصراع العمال والفلاحين من جهة والبرجوازية من جهة اخرى فيأتي منهجها انتقائيا. لأنه «إذا كانت الايديولوجية هي مجموعة متكاملة ومتناسقة من الاراء والافكار السياسية والقانونية والأخلاقية والفنية والفلسفية، فاننا نجد لكل من الطبقة العاملة والرأسمالية نظريتها ومنهجها الفكري المتميز باعتبارهما قطبي الصراع الرئيسيين، اما البرجوازية الصغيرة فبحكم وضعها الوسط وطابعها الانتقالي وازدواجيتها فان نظرتها مشوبة بخلط في الافكار المتناثرة ، وهي لا تستطيع ان تتبنى النهج الفكري لأحد قطبي الصراع، لان احدهما يقود الى القضاء على الملكية والاستغلال كلية والاخر يؤدي الى تمركز سلطة رأس المال بما يهددها بالضياع والخراب . انها تلتقي مع الجماهير بصفتها مستغلة تخشى التنظيم الرأسمالي للانتاج ، كما انها تتمسك بنظام الملكية الخاصة ، وتخاف الجماهير بصفتها مالكة »[1].

---

(١) ميشال كامل : لماذا البرجوازية الصغيرة- الطريق ١ - ١٩٧١ .

وهكذا فقد ميزت بين الملكية المستغلة والملكية غير المستغلة واكتفت بتحديد نطاق الملكية الخاصة بحيث تتناسب مع ما تملكه الطبقة المتوسطة . كما انها اعتمدت طريق الصواب والخطأ وذلك لكي تستطيع تكييف اشتراكيتها على ضوء ما تتطلبه مصلحة الطبقة التي تمثلها تبعا لاختلاف الظروف والمواقف فقدمت العمل على النظرية. والناصرية تبنت نظرية الصواب والخطأ بشكل واضح لا لبس فيه كما سبق ان اوضحنا في الميثاق، وهو ما يوضحه شبلي العيسمي بقوله: «ان وضع نظرية عامة شاملة تفسر من خلالها كل مشاكل المجتمع ومشاكل الحياة، اي نظرية شاملة تصلح لكل زمان ومكان.. هذه المذهبية المغلقة هي خطأ ولا اظنها تتناسب مع تطور العصر.. المهم ان نفسح المجال والمجال الاول للتجربة الحية للنضال الذي سيعطينا النظرات لا النظريات. النظرات والمواقف المنسجمة مع طبيعة النضال[1].

كما ان القيادة القومية لحزب البعث العربي الاشتراكي رأت «ان عدم وضع نظرية متكاملة للحزب عند بداية النضال، والاعتماد على التجربة كحقل لتكامل النظرية وتعميقها انقذ الحزب من الجمود العقائدي والتحجر الفكري»[2].

واتت هذه الاشتراكية متأثرة بالتراث القومي خاصة وانها اعتبرت الاشتراكية وسيلة لحل القضية القومية فركزت على الخصوصية العربية . وبما ان العرب قاموا بنشر الدين الاسلامي والتصق تاريخهم بتاريخ هذا الدين ومثل التراث الاسلامي الجزء الاكبر من التراث العربي ومن العسير فصل هذين التراثين عن بعضهما، فقد تأثرت هذه الاشتراكية بالدين الاسلامي فأتت

(١) شبلي العيسمي: محاضر مباحثات الوحدة- الجزء الثاني- دار المسيرة- الطبعة الثالثة بيروت ١٩٧٩- ص· ٣٦ .

(٢) بعض المنطلقات النظرية التي اقرها المؤتمر السادس في التقرير ١٩٦٣- الطبعة الخامسة ص · ٣٦ .

متدينة . ولعل من اهم أسباب هذا التأثر كون الدين الاسلامي كان دينا ونظام حياة . ولذا كان هم هذه الاشتراكية العربية أن تثبت عدم تناقضها مع الدين الاسلامي، فميزت نفسها عن الاشتراكية الماركسية لان الماركسية ملحدة وهي تخشى ان تتهم بالالحاد.

وهكذا فقد استندت الاشتراكية العربية الى خلفية فلسفية مثالية ذات جذور دينية.

وبما ان الطبقة المتوسطة في البلاد العربية قد تأثرت بأنظمة الحكم الغربية بسبب تبني الدول التي نشأت في ظل الانتداب لهذه الانظمة من جهة وبسبب تلقي ابناء الطبقة المتوسطة علومهم في البلاد الغربية من جهة اخرى، فقد احلت النضال السياسي لتذويب الفوارق بين الطبقات وحل التناقضات بينها بدلا من اعتماد الصراع الطبقي لهذه الغاية، وان كانت قد اعترفت بوجود هذا الصراع.

ولا بد لنا من التساؤل في نهاية هذا البحث هل ان مستقبل القومية العربية سيكون بتبني الحل الاشتراكي وبالشكل الذي ظهر فيه عند البعث والناصرية ام بتبني اشتراكية علمية ولو ضمن النطاق القومي تعتمد الصراع الطبقي ضمن الامة الواحدة وتكون غايتها الغاء الملكية الخاصة لأدوات الانتاج الغاء كاملا؟

ان التطور الذي حصل في حركة القوميين العرب والناصرية بالنسبة لموقفها من الاشتراكية والمتمثل بعدم تبني الحل الاشتراكي في المرحلة الاولى ثم تبني هذا الحل في المرحلة الثانية وتبنى المنظمات التي تفرعت عن حركة القوميين العرب للاشتراكية الماركسية اللينينية ، بالاضافة الى ان الفئات الاجتماعية تحدد مواقفها من خلال مصلحتها وموقعها الاقتصادي بحيث ان حليف اليوم من هذه الفئات ينقلب الى عدو في الغد اذا ما مست مصلحته الاقتصاديه ، يضاف الى ذلك تزايد التنظيمات العمالية في البلاد العربية

وتزايد وعي العمال لمصالحهم وتناقضها مع مصلحة البرجوازية، كل هذه العوامل تجعلنا نعتقد بأن الحركات القومية العربية ومن خلال التجربة والخطأ ستقترب اكثر فأكثر من الاشتراكية العلمية الى ان تتبنى هذه الاشتراكية في نهاية المطاف.

الماركسيّة والقوميّة

بحث في الاشكالات النظريّة للفكر القومي، بعد الحرب العالميّة الثانية

القسم الأول

١ ماهي الماركسيّة
٢ موقع القوميّة في الفلسفة الماركسيّة
٣ الصّياغة النّظريّة لمفهوم «القوميّة الثوريّة»

اعداد : د. فهميّة شرف الدّين

١ ماهي الماركسيَّة ؟

أول ما تنبغي الإشارة إليه هو ان هدفنا في طرح موضوع كهذا، ليس التعريف بالماركسية من حيث هي فلسفة مادية، لأن الكتب التي تبحث موضوعاً كهذا كثيرة جداً، ولا نبغي كذلك التعريف بالقومية، فإن ذلك أيضاً قد سبق بحثه ضمن عملنا الفريقي* وفي أكثر من موضوع، وإنما ما يهمنا في هذا الموضوع، هو مدى مقاربة الماركسية للمفاهيم القومية وكيفية مقاربتها لهذه المفاهيم، ثم البحث عن الأسباب التي أدت إلى التعارض الشديد بين القومية والماركسية داخل حركة التحرر الوطني وامكانية التلاقي المستقبلية.

ومن البديهي ان هذا البحث الذي يتناول الحركات القومية والماركسية في النصف الثاني من القرن الحالي، سيقتصر على الحركات القومية المتأسسة الثلاث وهي حزب البعث العربي الاشتراكي، حركة القوميين العرب والناصرين، هذا من جهة، ومقابلتها للفكر الماركسي المتمثل ببرامج الأحزاب الشيوعية العربية، وطروحاتها النظرية، وما افرزته من مواقف سياسية محددة من جهة أخرى. هذه المواقف المتشنجة المتبادلة أدت إلى معاداة الشيوعية في العالم العربي كما أدت من جانب الشيوعيين إلى اهمال المرحلة القومية في عصر الامبريالية والنهوض القومي.

---

* انظر الابحاث التي كانت نتاج الفريق في النصف الأول من هذه السنة وخاصة بحث الدكتور حليم اليازجي: جذور الفكر القومي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. معهد الانماء العربي ١٩٨٠.

ونبدأ أولاً بالتعرف إلى الماركسية

نقول تعرف ولا نقول نعرّف، أولا لأن الماركسية ليست مجموعة من القوانين التي تصاغ ضمن قوالب جامدة، وثانياً لأن الماركسية نفسها تملك المنهج الصالح للتعرف والبحث.

فالتعرض للماركسية هو تعرض للفلسفة المادية في جميع الأحوال، لماذا؟ لأن الماركسية ترتبط بفلسفة ومنهج هما فلسفة المادية الديالكتيكية ومنهجها.

فإذا أردنا ان نعرف المادية قلنا: ان المادية كما عرفها ماركس وانجلز ليست «سوى التغير العلمي للكون[1]».

ولكن كيف أصبحت المادية ديالكتيكية ثم تاريخية؟

يجيب بولتيزر: «أن ماركس وانجلز بفهمهما لأهمية الاكتشافات الكبيرة التي تمت في القرن التاسع عشر، ساعدا الفلسفة المادية على احراز تقدم هائل في الفكر العلمي للكون، وهكذا ولدت المادية الديالكتيكية ثم كانا أول من وعى أن القوانيين التي تسير العالم أيضاً تسمح بشرح تطور المجتمعات فصاغا النظرية الشهيرة المادية التاريخية[2]».

فالماركسية هي تفتح المادية التي طورها موسوعيو القرن الثامن عشر، واغتنت بالاكتشافات الضخمة في القرن التاسع عشر وهذا ما يثبته ماركس في رسالته إلى ويدمر سنة ١٨٥٢ اذ يقول:

«أما فيما يخصني، فلا يعود إلي الفضل في اكتشاف الطبقات في المجتمع الحديث، ولا اكتشاف الصراع بين هذه الطبقات، فالمؤرخون البرجوازيون تحدثوا عن التطور التاريخي لهذا الصراع والاقتصاديون البرجوازيون رسموا

---

(١) جورج بوليتزر: مبادىء اولية في الفلسفة، ترجمة فهمية شرف الدين. دار الفارابي بيروت ١٩٧٣. ص ٢٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤

بنيته الاقتصادية قبلي بوقت طويل، ما أتيت به من جديد: ١- اظهار ان وجود الطبقات يرتبط بالتطور التاريخي للانتاج. ٢- ان هذا الصراع يقود حتما إلى دكتاتورية البروليتاريا. ٣- ان هذه الدكتاتورية ليست سوى مرحلة مؤقتة قبل انعدام الطبقات جميعاً في مجتمع بدون طبقات »[١].

فالماركسية تدور حول محور هام وأساسي هو الصراع الطبقي: « ان تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ النضال بين الطبقات »[٢].

لذلك « فالانسان هو الذي يصنع التاريخ » [٣] كما يقول لويس التوسير، ولا تعني كلمة انسان هنا الإنسان الفرد، وإنما ما يعنيه هو ان التاريخ قد صنع بفعل الناس المسيرين بارادتهم وهذه الارادة هي تعبير عن افكارهم المتأتية هي نفسها من انعكاس الأشياء في الدماغ: « فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم بل على العكس، ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم »[٤].

وما هو هذا الوجود الاجتماعي؟ انه الوجود الذي يتحدد بالظروف المعيشية المادية التي يعيشها الناس في المجتمع.

وكيف تتأتى هذه الظروف المعيشية؟

من المركز الذي تشغله في عملية الانتاج، فالناس يصنعون تاريخهم بفعلهم ووفقاً لارادتهم التي هي تعبير عن افكارهم، هذه الأفكار التي تتأتى من ظروفهم المعيشية المادية أي من انتمائهم الطبقي.

---

(١) Karl Marx: Lettre a`weidemer 1852. œuvres complètes de Lenine tome 25 page 444. c f. Marx – Engels œuvres choisies editions progrès page 699.

(٢) مبادىء أولية في الفلسفة ص ٢٧. انظر كذلك: انتي دوحرنغ لانجلز، ترجمة الدكتور فؤاد أيوب، دار دمشق، ص ٢٦ وما بعدها.

من هنا نرى ان الناس يتصرفون بشكل معين لأنهم يملكون أفكاراً معينـة، وأن هذه الافكار تنجم عن ظروفهم المعيشية المادية لأنهم ينتمون إلى هذه الطبقة أو تلك. وهذا لا يعني وجود طبقتين في المجتمع، فهناك العديد، ولكن اثنتان منها قطبا الصراع:البرجوازية والبروليتاريا.

« اذن الطبقات توجد تحت الأفكار.

والمجتمع ينقسم إلى طبقات تتصارع كل منها مع الأخرى، وهكذا اذا تفحصنا أفكار الناس نلاحظ ان هذه الأفكار هي في تنازع وتحتها تجد الطبقات المتنازعة.

وبالتالي فالقوة المحركة للتاريخ، أي التي تفسر التاريخ هي الصراع الطبقي»[1].

لذلك فتقسيم التاريخ الانساني. سيكون في التحليل الأخير نتيجة لتقسيم العمل الانساني ولتقدم العلوم. فبدء الصراع هو التقسيم الأول للعمل، الذي تم بعد المشاعية الأولى.

---

(١) جورج بوليتزر: المصدر نفسه، ص ١٨٣.

وليس تتالي المراحل في الماركسية إلا تطبيق قوانين العلم الطبيعي على التطور الانساني، فالحتمية الماركسية هي تطبيق العلم على المجتمع الانساني. فالنقيض يحمل نقيضه، ومن هذا النقيض يولد الآخر الذي يحمل صفات القديم ويتجاوزه إلى ما هو أكثر جدة. وذلك بفعل ديناميته الذاتية، وبدون تدخل قوى خارجية طبيعية كانت أو خارقة لابراز هذا الجديد.

من هنا فإن تصور ماركس للنظام البرجوازي الذي قضى على الاقطاع بفعل ديناميته الذاتية، سيقود حتما إلى الرأسمالية التي تحمل بين جنباتها « حفاري قبورها » أي البروليتاريا.

لذلك فإن موقع القومية في الماركسية لا يخرج عن تمرحل تطور رأس المال، فكل مرحلة من التطور الرأسمالي كان يقابلها تطور سياسي آخر للبرجوازية. فتطور سيطرة رأس المال على الصناعة أدى إلى ظهور الدول القومية الأولى، لأن الحياة الاقتصادية واقع ينشأ ويمتد تدريجياً رغم القيود والعقبات التي ينتهي إلى تحطيمها وتذليلها، ويكمل نشوء الأمم الحديثة ويوحدها، ويتحقق هذا التطور من خلال جملة الظروف المشخصة والنوعية، على أساس نمو الانتاج الرأسمالي وعلاقات الانتاج البرجوازية، والبنيان الفوقي البرجوازي ثم تفكك هذه الظروف التدريجي على علاقات الانتاج الاقطاعية والبنيان الفوقي السياسي والفكري المرافق لها، أي بتعبير آخر على أساس الصراع الطبقي.

ابتداء من هذه المرحلة ستتداخل مصلحة الوطن مع مصلحة البرجوازي الصناعي، وتصبح مصالح البرجوازية هي نفسها المصالح القومية: فبفضل الثورة الصناعية الأولى في القرن الثامن عشر انتهت مرحلة المراكمة لرأس المال التي استغرقت قروناً طويلة لتبدأ مرحلة نمو رأس المال الذي سيتحرر من القومية وينهي الحدود بين الدول ويجعل للرأسمال قوة تتخطى هذه الحدود. ولقد أوجز البيان الشيوعي مراحل التطور الرأسمالي بثلاث

مراحل:

١ - العبودية.
٢ - الاقطاعية.
٣ - الرأسمالية.

وفي كل مرحلة تترافق التطورات الاقتصادية مع كل تقدم سياسي تحرزه الطبقة المسيطرة من هنا:

«ترافقت كل مرحلة من مراحل التطور هذه التي اجتازتها البرجوازية بتقدم أساسي أحرزته هذه الطبقة، فمن طبقة يطحنها الاستبداد الاقطاعي إلى جمعية مسلحة تحكم نفسها بنفسها في كمونة»[١].

وتخضع البرجوازية الريف لسيطرة المدينة، فتنشأ مدناً هائلة وهكذا: «تقضي البرجوازية باستمرار على تفتت وسائل الانتاج وتغير الملكية والسكان، فقد كدست السكان، ومركزت وسائل الانتاج ومركزت الملكية في أيد قليلة، فجاءت المركزية السياسية نتيجة محتومة لهذه التغيرات. فالاقاليم المتحدة بالكاد فيما يعنيها، والتي لكل منها مصالح وقوانين وحكومات، وتعريفات جمركية مختلفة، وحدت في أمة واحدة، ذات حكومة واحدة، وقانون واحد، ومصلحة طبقية وقومية واحدة»[٢].

وهكذا بتغليب دور الطبقة على دور الافراد، افرد ماركس وانجلز دوراً للبروليتاريا التي ستخلقها البرجوازية، لأن انتصار إرادة الاقتصاد على ارادة البشر، لا يتم ولا يبلغ نهاية منطقة الذتي إلا في نفي النفي: لقد حكمت البرجوازية على نفسها بالدمار عندما وفرت جميع الشروط الفعلية لخلق البروليتاريا، ولتحقيق «الجنة الموعودة» على الأرض.

اذن، النظرة الماركسية إلى التاريخ هي نظرة تطورية ترى فيه نشوءاً

(١) البيان الشيوعي: ترجمة محمد الكبي ومراجعة العفيف الأخضر، دار الطليعة، ص ٤٧.
(٢) البيان الشيوعي: ص ٥٩.

ونمواً وتكوناً وحتمية المراحل محكومة بقوانين الديالكتيك الذي يرى الحركة والتغير في كل الموجودات.

مما تقدم نستطيع ان نقول مع مسكيم رود نسون:

«لم يكن ماركس قومياً على طريقة الرومانسية الالمانية أو الرومانسية في العالم الثالث. ولم تكن الأمة بالنسبة إليه مقولة أولية، طبيعية تنزع نحو تكوين دولة مستقلة: فالأمة بالنسبة له هي تكون تاريخي حادث. كان يمكن أن يكون مختلفاً عما هو عليه الآن»[1].

٣ الصِّيَاغة النّظريَّة لمفهُوم "القوميَّة الثوريَّة"

لم يتبلور مفهوم القومية ويضطلع بدوره الهام إلا مع لينين، لقد هيأت ظروف التطور الاقتصادية والثورة التكنولوجية للينين أن يصيغ نظريته المشهورة حول القوميات المقهورة، وان يجعل من الايديولوجيا القومية دافعا ثورياً عميقاً في عصر الامبريالية والاستعمار الاقتصادي. ومع ان لينين لا يرى انتصار الرأسمالية إلا مقترناً بالحركات القومية، لكنه مع ذلك يفرق في هذا المجال بين قوميات مستغلة وقوميات مستغلة: فأساس الحركات القومية المستغلة: «يقوم على أن تفوق الانتاج الصناعي تفوقاً تاماً يتطلب استيلاء البرجوازية على السوق الداخلية وتوحيد الأراضي التي يتكلم أهلها لغة واحدة في دولة واحدة وإزالة كل حاجز من شأنه ان يعيق تطور تلك الأمة.

فالسعي إلى إقامة دولة قومية يستجيب على الوجه الأكمل لطلبات الرأسمالية الحديثة، وهو أمر يتلازم مع كل حركة قومية..»[2].

ولكن لينين يرى في الوقت نفسه، ان هذه:

«الرأسمالية بايقاظها القارة الاسيوية قد اثارت في جميع بقاع آسيا

---

(١) Maxim Rodinson: le Marxiame et La nation inL'hommeet La – societe paris 1966. N 7 – 8 page 131.

(٢) لينين: ملاحظات انتقادية حول المسألة القومية، دار التقدم ص ٦٣ - ٦٤.

حركات قومية تسعى حثيثاً إلى إنشاء دول قومية »[1].

ويخلص لينين إلى نتيجة مهمة بشأن القوميات. فيرى ان انشاء الدولة القومية وحرية الأمم في تقرير مصيرها، «لا يمكن ان يكون لها في برنامج الماركسيين من الوجهة التاريخية الاقتصادية سوى معنى واحد. هو حرية تقرير المصير السياسي أي الاستقلال كدولة أي انشاء الدولة القومية »[2].

وينكر لينين أيضاً على أي برولتياري أو ماركسي ان «لا يكون مؤيداً لاستقلال أمته السياسي» بل يجعل من واجبه هذا التأييد ويرى أن «شرارات الانتفاضات القومية قد اشتعلت في المستعمرات وفي اوروبا على السواء لمناسبة نشوب الأزمة الامبريالية، وإن المشاعر القومية والكراهية القومية قد برزت رغم التهديد وتدابير القمع الوحشية »[3].

ويربط لينين هذه الانتفاضات تاريخياً فيرى انها مرشحة للتزايد خاصة: «وان أزمة الامبريالبة كانت ما تزال بعيدة عن ذروتها لأن قوة البرجوازية الامبريالية لم تكن قد توضحت بعد »[4].

ولكن المسألة لم تكن مطروحة من وجهة حقوقية بالنسبة للينين كما كان شأنها بالنسبة للاممية الثانية، بل ان اللينينية انزلت المسألة القومية من علياء التصريحات الشكلية التي كانت تطلقها الاممية الثانية والدول البرجوازية، وبينت بشكل لا يقبل الرد بأن التصريحات عن «تساوي الأمم» إذا لم يرافقها التأييد العملي للأحزاب البروليتارية، فبدعم نضال الشعوب المضطهدة التحرري، ليست سوى تصريحات فارغة، وهكذا ترى ان اللينينية قد طورت مفهوم حق تقرير المصير بأن فسرته على انه حق الشعوب المضطهدة في الاقطار التابعة والمستعمرات في الانفصال التام حقها في ان تعيش كدول مستقلة.

---

(١) لينين: ملاحظات انتقادية حول المسألة القومية، دار التقدم،ص ٦٣- ٦٤.

(٢) لينين: المصدر نفسه: ص ٧٩- ٧٠.

(٣) المصدر نفسه: ص ٧١.

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٥٣.

ويشدد ستالين على الصفة الثورية للحركات الوطنية بشكل عام ويعتبر أن « الصفة الثورية للحركات الوطنية في ظروف الاضطهاد الاستعماري لا تستلزم بالضرورة وجود عناصر بروليتارية في الحركة، ولا تستلزم ان ، كون للحركة برنامج ثوري أو جمهوري، لا تستلزم ان يكون لها أساس ديمقراطي...» ويعتبر « ان نضال التجار والمثقفين البرجوازيين المصريين هو ثوري من الناحية الموضوعية، رغم الأصل البرجوازي لزعماء الحركة الوطنية المصرية ورغم صفتهم البرجوازية ورغم كونهم ضد الاشتراكية، في حين ان نضال حكومة « العمال » الانكليزية لاجل ابقاء مصر في حالة التبعية، هو للأسباب ذاتها رجعي رغم الأصل البروليتاري والصفة البروليتارية لأعضاء هذه الحكومة، ورغم كونهم مؤيدين للاشتراكية »[1].

ومن هنا نرى أن الماركسية لم تبني مفهوم القومية مجرداً عن الظروف الموضوعية لكل بلد على حدة، فيرى لينين ان مسألة القوميات قد تم حلها في معظم البلدان الغربية منذ أمد بعيد « ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة لاوروبا الشرقية وآسيا حيث ان انطلاق طائفة كاملة من الحركات القومية البرجوازية الديمقراطية، وانبثاق الميول الرامية إلى انشاء دول مستقلة موحدة من الناحية القومية »[2] أمر حتمي في عصر استيقاظ الشعوب.

فالفرق واضح وشاسع، انه الفرق بين الأمم المظلومة والأمم الظالمة، ونحن نبرر هذا الفرق.. يهم البروليتاريا والاممية الشيوعية في عصر الامبريالية الإشارة إلى الوقائع الاقتصادية المعينة والانطلاق عند حل جميع قضايا المستعمرات والقضايا القومية لا من المبادىء المجردة بل من ظاهرات الحياة الواقعية »[3].

---

(١) ستالين: حول المسائل اللينينية. الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، ص ٩٩.

(٢) لينين: حركة شعوب الشرق التحررية. دار التقدم، موسكو، ص ١٣٤.

(٣) نفس المصدر: ص ٤٠١ - من تقرير اللجنة المختصة بالمسألة القومية ومسألة المستعمرات في المؤتمر الثامن للاممية الشيوعية، ٢٦ يوليو ١٩٢٠.

وهكذا نرى ان الماركسية في خطها التطوري الصاعد اعتبرت القومية مرحلة مهمة من مراحل النهوض السياسي للأمم وميزت بين القوميات تبعاً لدرجة التطور الاقتصادي والسياسي لهذه الأمم. فهل كان الأمر كذلك بالنسبة للماركسية في العالم العربي؟ وكيف نظرت الماركسية إلى القومية العربية؟

القسم الثاني

١ القوميّة العربيّة في برامج الماركسيين العرب
٢ القوميّة العربيّة في الأيديولوجيا القوميّة
٣ التحليل النظري والنتائج السياسيّة

١ القوميَّة العَربيَّة في بَرامِج الماركسيين العَرب

يهمنا ان نشير أولاً إلى ان معالجتنا للموضوع لن تتناول احتدام التناقص الظاهر بين الماركسيين والقوميين، أي فترة ما بين الحربين، إلا انه مع ذلك لا بد من القاء الضوء على موقف الماركسيين من القضايا القومية في تلك الفترة، بوصفها قضايا التحرر من الاستعمار: ورغم ان الماركسية قد تأقلمت باكراً مع الشعارات الستالينية حول «اولويات النضال» وحول «تناقض الجزء مع الكل»، إلا انها مع ذلك لم تفقد صفتها الأولى وهي محاربة الظلم والقهر الاستعماريين.

لقد قادت صحافة الحزب الشيوعي منذ العشرينات معركة كبرى مع الاستعمار. وكان فهم الشيوعيين العميق للتحولات الاقتصادية يمكنهم من ربط النضال السياسي بالنضال المطلبي. فكانت دعواتهم للتحرر من الاستعمار مقرونة بالدعوات للتحرر من الرجعية حليفة هذا الاستعمار في الوقت الذي كان فيه الفكر القومي في بداياته يستنفر «الأمة» لانجاز التحرر السياسي متناسياً التناقض الرئيسي بين التحرر السياسي ومصالح الرجعية التابعة.

ففي أوائل العشرينات كتبت جريدة الانسانية تقول في صفحاتها الأولى: «هذه هي الحالة الداخلية في البلد وهذه هي حالة الانتداب الذي استعمرنا اقتصادياً وثقافياً وسياسياً... الاستعمار، الاستعمار مصيبتنا الاستعمار ايها الرفاق: الشركات الرأسمالية هي التي اهدته الينا...»[١].

وكتبت جريدة صوت الشعب في ٢٢ - ١ - ١٩٣٨ بمناسبة الحديث عن الديمقراطية فتحدثت عن استقلال لبنان وما يعنيه «من الانفصال عن كل ما يمت إلى العرب والعروبة وسوريا والسوريين بصلة»[٢].

---

(١) جريدة الانسانية، العدد ٧ حزيران. نقلا عن الدكتور ظاهر العكاري في «الصحافة الثورية في لبنان» دار الفارابي ١٩٧٤، ص ٣٢.

(٢) صوت الشعب: العدد ١٠٢٠ تاريخ ١٩٤٥/٧/١٥.

وفي العدد ١٠٢٠ كتبت صوت الشعب تقول: «إن المسألة الموضوعية في بلادنا هي: قضية وطننا الكبرى، قضية حريته واستقلاله، وتمتعه بهذه السيادة والاستقلال»[١].

ولكن الماركسيين العرب لم يستطيعوا الافلات من الجمود العقائدي ويكفي ان نشير إلى النقد الذاتي الذي وجهه الحزب الشيوعي اللبناني في مؤتمره الثالث لنرى مدى استرسال الماركسيين العرب في دوغماتيتهم الحزبية، فقد أشار الحزب إلى «النظرة الدوغماتية للقضايا القومية» فوجد ان «ذلك ناتج عن النظرة الخاطئة، النظرة من الخارج إلى القضايا القومية، واعتبارها قضية البرجوازية وحدها، فكأنما العمال والفلاحون والجماهير الشعبية لا تتحسس بالمشاعر القومية، ولا تحركها القضايا القومية، حتى في بعض محاولاتنا الأولية والسطحية لفهم وتفسير ظاهرة القومية العربية، وقعنا في الدوغمائية واسرى الصيغ الجاهزة. فعقدنا مقارنات غير صحيحة وغير علمية، بين نشوء وتطور القوميات في اوروبا، وبين نشوء وتطور القومية العربية..»[٢].

وبعد مقارنة مع نشوء القوميات في اوروبا يرى الحزب ان نشأة الافكار القومية في العالم العربي في ظروف النضال ضد الاستعمار «اكتسبت طابعاً تقدمياً وأصبحت الراية التي يناضل في ظلها الوطنيون العرب في سبيل حرية اوطانهم واستقلالها.. وان الاتجاه العام لتطور الحركة القومية في العالم العربي يسير صعدا مبعدا في طريقه باستمرار. العناصر والقوى الرجعية واليمينية عن مراكز القيادة»[٣].

والحقيقة ان الأحزاب الشيوعية العربية وقعت في التناقض من جراء الشعارات الستالينية حول اولويات النضال ضد الفاشية في وقت تناضل فيه

---

(١) صوت الشعب: العدد ١٠٢٠ تاريخ ١٥/ ٧/ ١٩٤٥. نفس المصدر.

(٢) نضال الحزب الشيوعي اللبناني من خلال وثائقه، الجزء الأول، ص ١٥٣.

(٣) نضال الحزب الشيوعي، ص ١٥٤.

Le Marxiame et la nation in l'aHomme et la societe N 7 - 8 - 1968 -- page 141

الشعوب العربية ضد الاستعمار الانكليزي والفرنسي، فغاب شعار «الجبهة الديمقراطية الوطنية» ونشأ الالحاق العقائدي الذي أدى بالماركسيين إلى مواقف فكرية مسبقة وتحليلات جاهزة للقضية الفلسطينية.لقد كانت المشكلة على «المستوى الفكري» كما يقول مكسيم رود نسون. ويكفي ان نورد هذا المقطع من النقد الذاتي الذي وجه للحزب في تلك المرحلة لنرى عمق المشكلة في المستوى الفكري والنظري للماركسيين العرب: فحول الموقف من القضية الفلسطينية يشير الحزب إلى «النظرة الضيقة» التي مارسها الشيوعيون في تلك الفترة ويرى «ان الحزب لم يستطع ان يقرر كما ينبغي الابعاد الحقيقية السياسية والقومية التي يمكن ان يؤدي إليها على المدى البعيد نجاح المؤمرة على فلسطين بانشاء كيان مصطنع على أرضها»[١].

وهكذا سيطرت نظريات ستالين حول المسألة القومية على الماركسيين العرب واعتبرت المسألة بورجوازية بحتة والنضال القومي هو نضال بين الطبقات البرجوازية، وان اهتمام البروليتاريا أو الشيوعيين بالمسألة القومية ناتج عن أن القيود المفروضة على الأمم المضطهدة تصيب البروليتاريا أيضاً. ولأن المشاحنات القومية تحول أنظار البروليتاريا عن مشاكلها. وكان من واجب الشيوعيين تبديد الضباب القومي.

وكان من نتائج ذلك الابتعاد عن التحليل النظري للظروف الموضوعية والاعتماد على الصيغ الجاهزة.

---

(١) نضال الحزب الشيوعي، ص ١٥٣

٢- مفهوم القومية العربية في الايديولوجيا القومية

لم تغب الماركسية كلياً من برامج الايديولوجيا القومية★ فإننا نجدها بشكل أو بآخر، في مستواها الاقتصادي أو الايديولوجي متمثلة في هذه البرامج، إما نفياً للمقولات أو إثباتاً لها، تبنياً للنظرية أو نقداً لها. ولكن ما ألحت عليه الايديولوجيا القومية هو بالذات ما اعتبرته الماركسية أمراً محصلاً من مجمل التطور الموضوعي العام، أي القومية.

فالقومية هي محور الفكر في الايديولوجيا القومية، في سبيل تحققها توضع البرامج، ولأجل اثباتها يستنفر المنطق والديالكتيك ومجمل المعارف، انها الصفة التي طبعت الفكر العربي في مرحلة معينة فاكسبته هويته، انها: «حب قبل كل شيء» عند ميشيل عفلق وهي «نفس العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته لأن الوطن بيت كبير والأمة أسرة واسعة»[1].

«القومية ليست علماً، بل هي تذكر حي»

كان هذا الطرح المثالي للقومية في مقابل التجريد العلمي الذي طرحته الماركسية للمفهوم القومي، مترافقاً مع صعود ونمو قطاعات واسعة من البرجوازية الصغيرة وتطور وعيها السياسي في إطار الظروف التي فرضها الوجود الاستعماري والتبعية الاقتصادية في المنطقة العربية.

لقد عمل الفكر القومي منذ البدء في معارضة الفكر الماركسي، ففي مقاله حول القومية والرأسمالية، يورد ساطع الحصري انتقاده للنظرية الماركسية فيما يخص القومية، ويعتبر ان المفهوم الماركسي للقومية هو مفهوم «انتفائي» وتعوزه الدقة العلمية، فنزعة «التفتيش عن العوامل الاقتصادية

★Laroui Aldallah: Ideolagie arabe contmperaine page 46 et Suites

(١) ميشيل عفلق: في سبيل البعث، ص ٤٥.

في كل شيء » التي استحوذت على تفكير الماركسيين لم تقف عند حملهم على اعتبار « الحياة الاقتصادية المشتركة » من الشروط الأساسية لتكوين الأمة، بل دفعتهم إلى أبعد من ذلك في هذا المضمار اذ جعلتهم يربطون الحركات القوميـة بمقتضيـات الرأسماليـة ويزعمون ان القوميـة وليـدة العهود الرأسمالية »[1].

بينما يرى ساطع الحصري ان القومية هي « الشعور بالكيان الخاص » والشعور بالتميز عن « سائر القوميات »... ولكن ساطع الحصري لا يشرح لنا كيف تأتى هذا الشعور بالكيان الخاص، وما هي الأسباب التي دفعت بالعرب إلى الشعور بالتميز عن سائر الجماعات. ففي نظره لا تختلف القومية عن الأمة، والأمة عنده « مجتمع طبيعي من البشر يرتبط بعضها ببعض بوحدة الأرض والأصل والعادات واللغة... من جراء الاشتراك في الحياة وفي الشعور الاجتماعي »[2].

ولماذا اختار ساطع الحصري هذا التعريف ووافق عليه؟

لأن الأمـة عنده هي « الإطار الطبيعي » لأحداث التاريخ، هي « القالب » قد يتوسع ولكنه لا ينشأ ولا يتكون، هي تنشأ وتتطور بدافع من طبيعة الحياة الاجتماعية، لا من ارادة الأشخاص وترتيباتهم »[3].

لم يخرج الفكر القومي عن الإطار العام الذي حدده ساطع الحصري للقوميـة، لقد بقي هذا المفهوم ملوناً بالرومانسية و مرتبطاً بالشعور والعواطف الانسانية ومكان مجال اثباته الوحيد هو معارضته للماركسية، ووجدت الايديولوجيا القومية في « ماركسية » الاحزاب الشيوعية ضالتها المنشودة. « فالشيوعيـة تنفي رسالـة العرب الخالدة » وبالتالي هي تنفي القومية

---

(١) ساطع الحصري: مختارات ساطع الحصري، الجزء الثاني- دار القدس، ص ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٣.

(٣) المصدر نفسه: ص ١٥.

«الشيوعية ليست مجرد نظام اقتصادي بل هي رسالة، رسالة مادية أممية مصطنعة تنفي حقيقة القوميات في العالم وتنكر الأسس الروحية والنتائج التاريخية التي تقوم عليها الأمة »[1].

والاختيار بالنسبة للعرب هو « بين الشيوعية وبين رسالتهم الخالدة، بين الاممية المصطنعة وبين انسانيتهم الحية المحققة ضمن قوميتهم نتيجة لنضج هذه القومية وتكاملها »[2].

اذن القومية العربية، تأكيد للهوية العربية في مواجهة الاممية الماركسية وفلسفتها المادية، « لأن الروح بالنسبة لنا هي الأمل الكبير والمحرك العميق لنهضتنا، وهي التي تتجاوب أعمق التجاوب مع امانينا في الحرية والتجدد والعدل والمساواة »[3].

فوضع الأمة العربية السياسي والروحي والحقوقي هو وضع انساني « يتوافق كل التوافق مع سير قوميتنا في اتجاه الانسانية، لأن الحقوق التي نطالب بها وندافع عنها هي عين الحقوق الانسانية »[4]. فموقف البعث من الشيوعية كان منذ البدء موقفاً من فلسفتها: « فالموقف من الماركسية اذن يتحدد في كونها ترتكز إلى الالحاد... ونحن لا نرضى عن الالحاد ولا نشجع الالحاد ونعتبر الالحاد موقفاً زائفاً في الحياة، موقفاً باطلاً وكاذباً »[5].

لماذا؟

« لأن الدين اساسي في حياة الشعوب »ولكن المشكلة هي « في الفرق بين حقيقة الدين وظاهر الدين» والبعث منذ البدء نظر إلى الماركسية «كشيء

(١) ميشيل عفلق: في سبيل البعث، دار الطليعة، ص ١٩٨.
(٢) المصدر نفسه: ص ١٩٨.
(٣) المصدر نفسه: ص ٢٠٣.
(٤) المصدر نفسه: ص ٢٠٣.
(٥) المصدر نفسه: ص ١٢٨.

خطير وجدير بأن يعتبر... فالماركسية تقوم على أساس نفي وانكار كل معتقد يتجاوز الطبيعة والمادة والأشياء المحسوسة »[1].

ولا يختلف المفهوم القومي في الايديولوجيا الناصرية كثيراً في الايديولوجيات القومية الأخرى، فالسعي لإيجاد رابطة ما بين الإسلام والعروبة، كان هاجساً لدى المفكرين العرب جميعهم، كانت هناك رغبة عامة لاضفاء الطابع الانساني على حركة القومية العربية وربطها بالاتجاهات الحديثة وبأفكار العقلانية ومن ثم كان هناك تركيز على فلسفة القومية العربية، وتحديد الغاية القصوى للأمة العربية في الاستقلال والوحدة، من هنا أدت « وحدة الأمة » و « خصوصية التجربة القومية » إلى اعتناق فكر جديد «لا يحبس نفسه في نظريات مغلقة تفيد بها طاقاته »[2].

فالوحدة هي الأمر الطبيعي، والتجزئة هي طارئة ومصطنعة، « فمنذ زمان بعيد في الماضي، لم تكن هناك سدود بين بلاد المنطقة التي تعيش فيها الأمة العربية الآن »، ومع ان التركيز على ان التجزئة هي من صنع الاستعمار إلا ان الفكر القومي لم يستطع ان يحلل ظاهرة الاستعمار تحليلاً علمياً صحيحاً، فبقي رهيناً للعفوية السياسية والانتقائية الايديولوجية.

فالبعث يرى ان التجزئة قائمة على فقدان الوحدة الروحية في مطلع قرننا هذا لذلك فإنه « الأساس الذي يجب ان ينصب عليه التفكير لإعادة الوحدة القومية والسياسية »[3].

وتصبح الوحدة آنذاك هي « نتيجة الانقلاب الروحي في المجتمع »[4]. وهكذا لم توضع القضية في موضعها الصحيح وبقي الارتباط بين القومية والاستعمار ارتباطاً سلبياً وغير مباشر وبقيت المعركة محصورة في إطار

---

(١) في سبيل البعث: ص ١٣٣.

(٢) الميثاق: ص ٣٦.

(٣) في سبيل البعث: ص ٢٢٨.

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٢٩.

التنازع النفسي، ولم ترتبط بالارضية الاقتصادية والسياسية المرافقة لعصر الامبريالية.

ولم تكن الوحدة السورية- المصرية مع كل ما كانت تحمل من آمال سوى التعبير عن هذه الحالة العفوية، وهذه الصورة الايديولوجية النفسية للوحدة العربية «من فوق» و «الوحدة قبل الحرية» أو الوحدة «بدون الحرية».

ومع ان الوجه الايجابي الكبير للفكر القومي، والذي عجز عن ادراكه الفكر الماركسي هو ادراكه لخطورة التجزئة العربية، إلا أن الفكر القومي بقي عاجزاً عن تصور الوحدة العربية بمفهومها التقدمي الاقتصادي السياسي، وبقيت الوحدة مقولة فوقية من صنع الحكام والأنظمة وليست هي وحدة الشعوب المناضلة، الطامحة إلى العدالة والديمقراطية.

٣-التحليل النظري والنتائج السياسية

على النقيض من هذا الاتجاه، بادرت في مطلع الستينات،وخاصة بعد الانفصال،مجموعات متعددة من داخل صفوف الحركة القومية تنتمي إلى حزب البعث وحركة القوميين العرب، لتطرح مفهوماً طبقياً في تحليل ونشوء وتطور الحركة القومية المعاصرة. ان وعي بعض فصائل الحركة القومية في ذلك الحين لحقيقة التركيبة الاجتماعية التي تحررت منهاتلك الحركة[*] لم يأت نتيجة اكتشاف نظري مفاجيء وانما كان حصيلة ظروف سياسية واجتماعية

---

* لمزيد من التفاصيل، من الممكن مراجعة المقدمة والتمهيد في كتاب «لماذا الاشتراكيين اللبنانيين» دار الطليعة، بيروت.
كذلك انظر: بعض المنطلقات النظرية لحزب البعث العربي الاشتراكي التي اقرها المؤتمر السادس. تشرين الأول ١٩٦٣. كذلك كتابات ميشيل عفلق بعد ١٩٦٧ وخاصة «أحاديث بعد ٥ حزيران».ولا حاجة إلى التذكير بالميثاق النظري الناصري الذي اتى نتيجة المراجعات النقدية.واستوحى من النضال السياسي والفكري العفوي و غير المنظم.

عاشتها تلك الحركات والاحزاب، وكشفت لها الكثير من عناصر النقص والعقم التي كانت تواجهها.

ومن جهة ثانية كانت المناقشات التي دارت حول مشروع الميثاق والتي أدت إليه، هي التبلور النظري لتطور الناصرية تحت ضغط الظروف السياسية والاقتصادية في تلك المرحلة.

ومع ان البرامج التي طوعت لضرورات المرحلة كانت تعتبر بحق قفزة نوعية بالنسبة للايديولوجيا القومية، إلا انها ظلت مع ذلك بعيدة عن التحليل العلمي للظواهر السياسية التي تتأتي فجأة من أفق الايديولوجيا القومي!!.

فبالرغم من أن الميثاق قد أعطى تعريفاً للأمة أكثر راديكالية من المفهوم الحصري الذي كان سائداً في مختلف الحركات القومية، ورغم انه ربط عملية الوحدة بالنضال السياسي وأصبحت وحدة الهدف هي صورة الوحدة، إلا أن وحدة الأمة «التي تنفي التصادم وترى الحل في تذويب الفوارق بين الطبقات، قضى على عملية التحليل واوقع الفكر في التناقض.فموقف الرفض الذي يقفه الفكر القومي من الدراسة الاقتصادية، لا ينفصل عن طابعه البرجوازي والمثالي، فالاقتصاد هو ميدان صراع الطبقات، والمفكر يبرر في مثاليته دافعاً للارتقاء فوق «المادة والمنفعة والاقتصاد».

لكن التطور الإيجابي للحركات القومية هو في تخطيها لبعض الجوانب الوهمية في مفهوم القومية، ولكنها مع ذلك استمرت تقر بوجود أمة عربية، بالرغم من أنها أدركت على المستوى النضالي أن الأمة ككل لا تقف في صف واحد.

فالمعركة لها طابعها القومي ضد المستعمر، وفي الوقت نفسه لها طابعها الاجتماعي ضد البرجوازية التابعة. من هنا كان التطور الحاصل في البرامج التي طرحتها الحركات القومية بعد الستينات تلح على قضيتين أساسيتين:

الوجود الاستعماري من جهة، وعلاقة الاستعمار بالبرجوازية التابعة، وتنكر هذه الأخيرة لطموحات الأمة العربية.

ان مسألة القومية والاقتصادية، ليست مسألة نظرية صرفة بمعنى انها ليست فقط فلسفية، بل أيضاً انها مسألة علمية، فالفكر القومي حين يحاور الخصوم، ولا سيما الماركسيين ينحسر عن أرض الواقع ويسير نحو الانفصال عن البنية التحتية صعوداً نحو أوهامه، فالقومية جوهر متعال عن الموضوعات المادية، هي الروح التي تسير المادة، هي السابقة على تكوين الدول، فهي السبب لكل ما عداها.

وبذلك يقطع القوميون الفكر عن أصوله الموضوعية التاريخية وتصبح «الفكرة القومية اكتشافاً نظرياً لموضوع غير تاريخي، لموضوع طبيعي»[1].

فالنظرية القومية تقفز فوق المسألة الاقتصادية هي نظرية معنوية، تقع دائماً في المثالية بالرغم من محاولاتها المتكررة الاقتراب من العلمية.

---

(١) الياس مرقص: نقد الفكر القومي، دار الطليعة، ص ٤٦١.

القسم الثالث

امكانيات التلاقي
بين القومية العربية والماركسية

امكانيات التلاقي بين القومية العربية والماركسية

يتميز الفكر القومي بتحقيره للنظرية . فالنظرية يجب ان لا تسبق التجربة بحال من الاحوال. وهي ان سبقتها كما في حزب البعث الاشتراكي، تبقى مرشحة للتصحيح « بعد التجارب » وهكذا فـ « فكر الحزب ينبغي ان يولد من جديد... لان الصبغة الراهنة التي كان يعمل فيها الحزب في معظم منظماته وفي معظم اقطاره ، صيغة فقدت الحياة ولم تعد ناجحة... المطلوب ان تعاني التجربة بصدق »[1].

فالفكر القومي فكر تجريبي يؤمن بالتجربة والخطأ: « ان تجربة الصواب والخطأ في حياة الامم كشأنها في حياة الافراد طريق النضج والوضوح »[2].

ولكن هذا الفكر التجريبي لم يكن حكراً على الفكر القومي. ففي ظل بنى اقتصادية مختلفة. لا يمكن ان ينتج الا فكرا متذبذبا، وهكذا كما عجز الفكر القومي عن تصور طريق واضح للتحرر السياسي المرتبط بالتحرر الاقتصادي ، عجز الفكر الماركسي من جهته، عن الارتباط بالواقع الموضوعي. والاضطلاع بقيادة النضال. ولم تواجه الشيوعية العربية هذا الوضع ومضاعفاته بالكشف عن اسبابه علنا. بل انها لم تعرف ان تواجه أي مشكلة قومية او اجتماعية من مشاكل المجتمع العربي، ولم يستطع الشيوعيون ان يتجنبوا التحذير الذي اطلقه لنين حين قال: « ان الطليعة لا تؤدي مهمتها كطليعة الا عندما تكون قادرة على ان تتجنب التحول الى طليعة منعزلة عن الجماهير التي تقودها »[3].

---

(١) ميشيل عفلق: نقطة البداية: احاديث بعد ٥ حزيران. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص ١٤٥.

(٢) الميثاق: ص٨٣.

(٣) لينين: نصوص حول الموقف من الدين. ترجمة محمد الكبي - مراجعة العفيف الأخضر.

ودخل الشيوعيون في «مواقف انفعالية» لا تملك اساسا واقعيا. ومن هذا الموقع ايد الشيوعيون الانفصال. وكان في اساس موقفهم هذا التفكير القديم لحركة التحرر الوطني فلم يستطيعوا ان يروا« الملامح الحثيثة للطابع الجديد الذي اتخذته حركة التحرر الوطني المعاصرة. في ظروف تصفية نظام الحكم الكولونيالي. في مرحلة انتقال البشرية من الرأسمالية الى الاشتراكية »[١].

وكان للصدمات التي منيت بها حركة التحرر العربي وللانهيار الكبير الذي حدث سنة ٦٧ اثرا كبيرا على المراجعات النقدية التي حفلت بها الطروحات النظرية للايديولوجيات القومية،فميشيل عفلق يعلن تصميمه على المراجعة والنقد.. «وهذا ما يفسر شعوري بأنني مطالب انا وغيري بأن نتثبت من جديد من متانة الأسس الفكرية التي وضعت للثورة العربية »[٢].

ولم تعد وحدة الامة هي المحرك الرئيسي بل اصبحت الطبقة العاملة هي صاحبة المصلحة في التحرر السياسي. واصبح التحرر السياسي مرتبطا ارتباطا وثيقا بالاقتصاد: «لا يمكن ان تصل الطبقة العاملة الى مستوى القدرة والكفاءة المطلوبة لها حتى تبني الثورة العربية الا اذا مارست حقوقها بحرية... الشعب هو صاحب المصلحة في الاستقلال، صاحب المصلحة في الحرية- في السيادة في الوحدة »[٣].

لم تعد الاشتراكية في خدمة القومية . بل اصبحت الاشتراكية هي التي تقود الى التحرر السياسي: «الحكم الاشتراكي هو الحكم الذي تقوده الطبقة العاملة.. هذه هي القفزة التي يتطلب من الثورة ان تقفزها »[٤]

(١) نضال الحزب الشيوعي من خلال وثائقه،ص ٢٠٦ .

(٢) نقطة البداية: ص ٥٦ .

(٣) المصدر نفسه: ص ١٣٣ .

(٤) نقطة البداية: ص ١٣٣.

ان طرحا كهذا سيترافق ولا شك مع تطور نظرته الى الماركسيةوسيؤدي حتما الى سقوط مقولة «العداء للشيوعية» التي حكمت بالفكر القومي على امتداد فترة تكونه النظري . واصبحت الماركسية الآن: «نظرية اشتراكية وهي اولى النظريات العلمية واهمها وليس جائزا ان ينظر الى الماركسية نظرة تعصب. يجب ان ننفتح عليها انفتاحا موضوعيا.. ان موقفنا اليوم من الماركسية والشيوعية لم يعد موقفا سلبيا»[1].

لم يكن الاتجاه الراديكالي هذا مقتصرا على البعث. فقد سبقته الى ذلك بكثير الناصرية. فثبتت نظريا كثيرا من المقولات الماركسية. واصبح «الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير»[2].

واصبحت الاشتراكية العلمية هي الطريق الوحيد للوصول الى الاستقلال السياسي والاقتصادي والسير في طريق التقدم «ان الاشتراكية العلمية هي الصبغة الملائمة لايجاد المنهج الصحيح للتقدم»[3].

ومهما يكن من امر التخبط الانتقائي الذي يظهر في الميثاق وفي الخلفية الفلسفية للاشتراكية. الا ان ما يهمنا في الامر هو اقتراب الطروحات النظرية من الماركسية. بدلا من مناقضتها لها. ما يهمنا هو امكانيات التقارب والتلاقي بين الفكر القومي والاشتراكية العلمية.

ولعل التلاقي الاكثر وضوحا برزمع حركة القوميين العرب الذين انتقلوا من اقصى ليمين الى اقصى اليسار. تعبيرا عن انتماءاتهم الطبقية البرجوازية. فأحدثوا النقلة النوعية التي حملتهم من طور مناهضة الماركسية الى تبنيها واعتماد النظرية الماركسية اللينينية عقيدة ومبدأ وطريقا للتحرر.

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٣٣.

(٢) الميثاق: ص ٢٦.

(٣) الميثاق: ص ٢٦.

ولقد انتقل القوميون العرب من شوفينيةمغرقة الى امية تؤمن بأهمية الانفتاح العالمي ووحدة حركات التحرر العالمية، فصدرت مراجعتها النقدية لمواقفها. ادانة قاسية تجاه الارضية الايديولوجية البرجوازية التي هيمنت على تفكير الحركيين في الخمسينيات من هذا القرن. وصنفت نفسها على يسار الحركات القومية بل حتى الاحزاب الشيوعية نفسها.

ولم تقتصر المراجعات النقدية على الفكر القومي. بل ان الاحزاب الشيوعية في العالم العربي اعادت صياغة برامجها الحزبية على ضوء الواقع العربي وتحت تأثير الفكر القومي العربي الصاعد، فاعترفت بالافكار الخاطئة التي حملتها خلال فترة النضال السياسي: « الذي يتمثل في اغماض العين عن الواقع وانكار كل انتصار لحركة التحرر الوطني بقيادة البرجوازية الوطنية او الفئات المتوسطة. واعتبار الاستقلال السياسي الذي تحقق شيئا صوريا شكليا لا قيمة له ما دامت الطبقة العاملة ليست هي التي تولت قيادة النضال »[١].

ولعل المراجعة النقدية التي قام بها الحزب الشيوعي اللبناني في مؤتمره الثالث لخير دليل على امكانية التلاقي. فقد اشار بوضوح كبير الى التناقض الحاصل في توجهات الحزب خاصة ما بين ١٩٣٨- ١٩٤٣، وبينما كان الحزب يرفع شعار الجبهة الديمقراطية كان الاتجاه العام للحزب يتسم بالهجوم الاتهامي لجميع القوى السياسية المنظمة دون استثناء، وبنفس القوة والعنف. « لقد استخدم معيار واحد. معيار سطحي. وكان يقال انهم جميعا برجوازيون. وكان تحديدا لموقفهم لا يجري عمليا وفق المواقف السياسية التي يتخذها كل منهم والنتائج الموضوعية التي تؤدي اليها هذه المواقف، بل من اتفاقهم او عدم اتفاقهم مع خطنا السياسي »[٢].

---

(١) خالد بكداش: حركة التحرر الوطني والنضال في سبيل الاشتراكية،ص ٢١٩.

(٢) نضال الحزب الشيوعي اللبناني من خلال وثائقه: ج- ١- ص ١٧٤.

ان المحاكمة النقدية للماركسية العربية التي اثارها المؤتمر الثالث للحزب ادت الى تحول تاريخي في توجهات الحزب، وبذلك « فتحت مجالات اوسع للحوار مع القوى القومية الشريفة وللتعاون معها »[1].

لقد اعترف الحزب باخطائه السابقة وعجزه عن فهم الموقف القومي فهما صحيحا فأدان الموقف من القضية الفلسطينية. وأدان تأييد الانفصال بالرغم من « الطابع البرجوازي للوحدة » والتي اشار اليها عبد الناصر نفسه في خطبه. لقد اعطيت الاولوية للنضال القومي وهكذا طرحت من جديد الجبهة الوطنية. وتوسعت قاعدة الالتقاء بين مختلف فصائل حركة التحرر الوطني.

من كل ما تقدم يتبين ان الظروف الموضوعية لحركة التحرر الوطني، وتلاحق الاحداث السياسية وتطور الاوضاع الدولية. قد ساعدت على اعادت صياغة المقولات النظرية لجميع فصائل حركات التحرر الوطني في العالم العربي على طريق الالتقاء في الجبهات الوطنية. ففي عصر الامبريالية تكتسب القومية معنى فريدا، معنى تحرريا، وهذا ما اكدته الموضوعات اللينينية والتي اهملها الماركسيون العرب بتأثير الستالينية الدوغماتية وتحت تأثير نظريته في اولويات النضال «ذوبان الجزء في الكل» التي الحقت حركات التحرر العالمية باستراتيجية موحدة اعاقت تطورها العام وحدّت من نشاطها ومساهمتها في قيادة النضال القومي التحرري.

ولعل في صياغة الحزب الواحد من اليمن الديمقراطية دليلاً واضحاً على التطور الذي انتهت اليه الجبهة الوطنية والتي ستنتهي اليه حركات التحرر العربية.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

- أليس المطلوب هو التحرر من الاستعمار بجميع اشكاله؟
- أليس هدفنا تحررنا الاقتصادي من التبعية الرأسمالية؟
- أليست الاشتراكية العلمية هي الهدف الذي نسير اليه مع ما يحمل من معاني العدالة والمساواة والحرية والديمقراطية.
- أليست الدولة القومية المتحررة من التبعية هي الهدف الرئيسي للايديولوجية القومية؟

المصادر والمراجع

١- انجلز فريدريك- انثي دوهرنغ: ترجمة الدكتور فؤادأيوب. دار دمشق. العائلة الملكية الخاصة الدولة- دار التقدم.

٢- بوليتزر، جورج- مبادىء اولية في الفلسفة. ترجمة فهمية شرف الدين- دار الفارابي- ١٩٧٩.

٣- البيان الشيوعي- ترجمة محمد الكبي ومراجعة العفيف الأخضر. دار الطليعة- الطبعة الثانية- ١٩٧٨.

٤- نصوص حول الدين- ترجمة العفيف الاخضر- دار الطليعة بيروت.

٥- ساطع الحصري: مختارات ساطع الحصري: الجزئين الاول والثاني. دار القدس. بيروت.

٦- بكداش، خالد. حركة التحرر الوطني والنضال في سبيل الاشتراكية دون دار نشر ولا سنة الطبع.

٧- ميشيل عفلق:

- في سبيل البعث. دار الطليعة. بيروت ١٩٧٣.

- نقطة البداية. احاديث بعد ٥ حزيران. المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٦.

- معركة المصير الواحد: المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٥.

٨- الياس مرقص: نقد الفكر القومي- دار الطليعة- بيروت- ١٩٦٦.

- الماركسية اللينينية والتطور العالمي في برنامج الحزب الشيوعي اللبناني وفي نقدنا لهذا البرنامج- دار الحقيقة- بيروت ١٩٧٠.

٩ - ابراهيم ، محسن. لماذا الاشتراكيين اللبنانيين.
دار الطليعة. بيروت ١٩٧٠.
١٠- مجموعة لينين الكاملة . دار التقدم موسكو.
- حركة شعوب الشرق الوطنية التحررية . دار التقدم.
- ملاحظات انتقادية حول المسألة القومية. دار التقدم.
١١- ستالين: أسس اللينينية حول مسائل القومية. الشركة اللبنانية للكتاب. بيروت.
١٢- ظاهر العكاري: الصحافة الثورية في لبنان: ١٩٢٥- ١٩٧٥.
دار الفارابي- بيروت.
١٣- عبد الناصر جمال: الميثاق- دار المسيرة.
حديث البطل ١٤٠ جزءا.
١٤- نضال الحزب الشيوعي من خلال وثائقه: منشورات الحزب- بيروت ١٩٦٨،المؤتمر الثالث للحزب المنعقد سنة ١٩٦٨.

مراجع باللغة الأجنبية

Laroui: Abdallah: idéologie Arabe contemporaine. Maspero paris 1977.

Marx – Karl: **Contribution à la critique de L'economie politique Idition** sociales 1976.

Marx– Engels: Ideologee Allemande. Editions Socials 1976. Oeuvres choisies; editions progrès.

Rodinson. Maxime– Islam et capitalime Edition seuil 1966 Marxisme et Monde musulman Edition seuil paris 1972.

Le Marxisme et la nation in L'homme et la société N 7– 8. Pag 168.

القَوْمِيَّة العَرَبِيَّة في الفِكرِ النّاصِري

اعداد : غادَة كَنفاني

القوميّة العربيّة والنّاصريّة

المقدمة

عندما يدور الحديث عن الناصرية فانه لا يدور حول الماضي . ذلك ان الناصرية ليست شأنا أو موضوعا من موضوعات الماضي بل هي حاضرة في وجودنا الحالي .

ان المواقف المتباينة من الناصرية تعكس أيضا تباين المواقف من المستقبل . ذلك ان الموقف من المستقبل لا بد له ان يعطي رأيه فيما مثلته الناصرية طبقيا وما عبرت عنه اجتماعيا وما سلكته سياسيا وما طورته ايديولوجيا .

الناصرية حاضرة في واقعنا الراهن . ليس فقط بفعل وجود امتدادات فكرية وتنظيمية سياسية لها . بل بفعل كونها شكلت في مرحلة من المراحل استقطابا فكريا وشعبيا عارما ازاء كل ما يتعلق بالقومية العربية ، وصارت قومية الفرد أو التنظيم- في مرحلة الناصرية- تقاس بمدى قربه منها أو ابتعاده عنها .

ستكون الناصرية حاضرة في المستقبل - ولا نقول فاعلة- فاما ان يتم تجاوزها وتخطيها . الامر الذي لا يتيحه سوى استيعابها كفكر وكتجربة عملية . واما ان يتم ارتداد عنها لمسنا مساره ونتائجه العلمية في الساداتية . لقد اعادت الناصرية صياغة الكثير من معادلات العالم العربي . ولم يعد بالامكان الرجوع عما ارسته بل . المطروح- بناء على التجربة الساداتية- استيعابه وتجاوزه .

لا يمكن للافراد وحدهم ان يصنعوا التاريخ . لانهم- رغم الاعتراف بتأثيرهم- ليسوا سوى الواجهات الانسانية للصراع الطبقي والاجتماعي . ولا

يمكن للناصرية رغم ارتباطها باسم عبد الناصر ، ان تقف عند حدود هذا الارتباط وحسب، بل انها عبرت عن تيار شعبي ووعي قومي عام.

يقودنا هذا الى الحديث عن بعض الاشكاليات والصعوبات التي اعترضتنا خلال هذا البحث. فأمام غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية التي منعت وتمنع حركة الجدل بين التيارات المختلفة، تلك الحركة التي تسمح باستقطاب حزبي، وانتماء واع للاحزاب من قبل الجماهير. وامام الطابع النخبوي للثقافة، مقابل امية تطال اكثر من نصف مجتمعاتنا، وأمية ثقافية تطال اكثر من النصف من بين المتعلمين، يصبح ما يسمى تيارات ومدارس واتجاهات فكرية، امورا من اخص خصائص المثقفين مهما كان ضجيجها.

في ظل هذين العاملين، كان من الصعب علينا «ضبط» المواقف الحقيقية لمختلف القوى والاحزاب.

اما الموقف الشعبي العام، فقد عبر عن نفسه في لحظات تاريخية معينة دون «توجيه» أو «اشراف» أو «قيادة»، بشكل يسمح لنا بالقول ان الناصرية شكلت ضميره الوطني. والامثلة على ذلك عديدة، نذكر منها، الموقف الشعبي: المؤيد لثورة الجزائر (١٩٥٦)، المؤيد للمعركة ضد مشاريع الاحلاف الاستعمارية، في الدعم الشعبي لمصر في حرب ١٩٥٦ في الوقت الذي لم تكن فيه الثورة المصرية قد حسمت موقفها باتجاه الاختيار العروبي، وفي البحر الجماهيري الذي هاج حتى أرسى قائده في احلك الساعات التاريخية (نكسة ١٩٦٧).

صعوبة اخرى واجهت هذا البحث نابعة من طبيعته، فنحن اذ نبحث عن الفكر القومي العربي في الناصرية فأننا لن نجده كفكر في مؤلف ما، بل ان الناصرية كانت تطبيقا عمليا. لم يمنع غياب النظرية الشاملة عند عبد الناصر التقاء ممارسته مع شكل من اشكال الايديولوجيا ندركه في مسيرته. فقد كانت الناصرية في بداياتها وطنية عامة، ثم طرأت عليها تغييرات فكرية وايديولوجية كانت نتيجة للممارسات والتجارب الحية والصراعات المستمرة.

واذا اعتبرنا ان الفكر لا يمكن ان يكون منفصلا عن الواقع، نرى ان الناصرية لا يعيبها، ولا يحد من قدرتها ونفوذها انها لم تكن جاهزة منجزة قبل ثورة (١٩٥٢) وفي مراحلها الاولى. فعبد الناصر عمل بشكل دؤوب على اختيار وتكوين الناصرية التي لم يعد من الممكن تجاهل دورها في الفكر والممارسة. ومن هنا كان علينا ملاحقة الاحداث السياسية التي كان لعبد الناصر دور فيها، وتلك التي اتخذ موقفا منها، في محاولة منا «لتجميع» فكره وادراكه.

ماهية الناصرية:

لا بد لنا من القول، ان تحديد ماهية موضوع من الموضوعات- الناصرية في هذا المجال- يرتدي اهمية لناحية تمكين الباحث من النظر اليه بشكل يتيح التمييز بين ما هو أصيل فيه وما هو خارج عنه.

فهناك العديد من النظريات أو المفاهيم أو الايديولوجيات التي يمكن تحديد ماهيتها، وتحديد ما يميزها، بالاعتماد على اسس وضعتها هي بنفسها، مما يسهل الاتفاق حولها، ولا يترك الا هامشا ضيقا لسوء الفهم أو عدم الاتفاق. فالاسلام أو الماركسية، أو حتى الماوية أو الكاسترووية، انطلقت بمعظمها من نصوص مكتوبة متداولة يجري السعي لفهمها وتطبيقها، يتيح ذلك الهامش الضيق المجال امام الفهم أو التطبيق المتفاوت. اما الناصرية، فصعوبة الخوض فيها يكمن اساسا في عدم وجود نصوص محددة يستطيع الباحث ان يلجأ اليها ليعطي بشأنها حكما قاطعا.

ليست الناصرية، اذن، نظرية محددة المعالم، ولا هي استندت الى نظرية محددة المعالم. من هنا، فان هامش الخلاف حول تحديد ماهيتها يصبح واسعا لا سيا عندما تكون الغاية المنشودة هي التحديد العلمي وليس التحديد السياسي أو العاطفي.

فغالي شكري مثلا، قام بتحليل للناصرية، فوجد أنها ليست مجموعة «الأقوال المسجلة في عدة مجلدات للرئيس عبد الناصر، كما أنها ليست مجموعة «القرارات» التي اتخذها في حياته، وانما هي بالدقة- «الحركة التاريخية»- التي قادها مدا وجزرا، شدا وجذبا، سلبا وايجابا، طوال الأعوام الثمانية عشر السابقة على وفاته»[1] هذا التحديد هو، برأينا، اقرب الى اطلاق الصفات او الوصف منه الى تحديد الماهية.

(١) شكري، غالي: «مدخل تمهيدي الى الفكر الناصري»، «الفكر العربي»، العددان (٤-٥)، ١٥/ ٩- ١٥/ ١١/ ١٩٧٨، الصفحات ٦٧- ٩٤. ص ٧٤.

ونعتقد أن التحديد الأقرب الى العلمية لماهية الناصرية يجب أن يشتمل على تركيب متكامل يتشكل أساسا على شخصية عبد الناصر، وعلى ما ألفه من كتابات عبر عن مفاهيمه آزاء قضايا محددة، وعلى خطبه وتصريحاته التي عبرت عن مواقفه ازاء قضايا سياسية محددة. والى جانب ذلك، لا بد من ملاحقة الاجراءات والممارسات السياسية التي جرت خلال حكمه (التطبيق الاشتراكي. أعتقال الشيوعيين المصريين، العلاقة بالاخوان المسلمين المصريين، ايواء عبد الخالق محجوب.... الخ). فماهية الناصرية هي في هذا الكل، وان بدا متناقضا، وظهر وكأنه لا يتحرك في خط بياني واضح.

فعن طريق استقراء هذا الكل، وبواسطة تحليله، يمكن الكشف من خلال التناقض وعدم ثبات الخط البياني عن اعمدة- سلبية كانت ام ايجابية- تمكننا من استنباط المعادلة التي تشكل ماهية الناصرية.

ونحن اذ ننظر الى الناصرية، من زاوية الفكر القومي العربي فانما ننظر الى هذا «المركب» المتناقض عينه، لنحاول الكشف عن المحور الاساسي، عامود الاساس، الذي يتشكل حوله الفكر القومي العربي الناصري.

سنجد هنالك بالطبع تناقضات، نتجت، كما اسلفنا، لان الناصرية لم تكن في الاساس نظرية جاهزة تتفاعل مع الواقع، بل ممارسة تكونت من خلالها النظرية. وانطلاقا من ملاحقة مسار الناصرية، يظهر لنا ان التناقضات لا تشكل امام المحور الاساسي للناصرية، سوى «هفوات نظرية» أو «متطلبات آنية» أملتها ظروف الممارسة السياسية.

مُقدِّمات العُروبة في النّاصريَّة
الفكرةُ العَربيَّة في مصرَ قبلَ عَبدِ النّاصِر

كان تحديد مضامين وقيم ورموز الهوية الوطنية المصرية مسألة معقدة منذ نشأتها. فكان عليها منذ البداية ان تحاول حل « التعارض »، الذي بدا في ذلك الحين التعارض المتلازم بين الاطار الوطني المصري العلماني، وبين الاطار الديني العثماني الاسلامي. واجهت الفكرة العربية في مصر، التي كانت جنينية في اوائل القرن العشرين، مدرستين هما الاسلامية والفرعونية-المصرية، هذا الى جانب فكرة أخرى نادت بالرابطة الشرقية[1] الا انها لم تشكل تيارا قويا يضعها في عداد مدرسة ثالثة. وكانت كل مدرسة من هذه المدارس تجد سندها الصلب في تاريخ مصر، وتستمد حضورها من الواقع السياسي المصري في ذلك الزمن. وقد تنازعت هذه المدارس، ولم تستطع التعايش فيما بينها، رغم أنها « ثلاثة أوجه لحقيقة مصر الواحدة »[2].

واستنادا الى الحكم المركزي في مصر، الذي اعتبر نتاجا طبيعيا للبيئة المصرية، والذي دام طيلة ٥ آلاف سنة لم ينفرط عقد وحدته القومية الا في فترات نادرة وقصيرة للغاية طوال ذلك الزمن الطويل[3]، وبالرجوع الى عصر محمد علي ومحاولته توطيد الكيان المصري واخراج مصر من نطاق

---

(١) تأسست جمعية « الرابطة الشرقية » في مصر في آذار ١٩٢٢. عبد العظيم رمضان. « تطور الحركة الوطنية في مصر »، الجزء الثاني، ص ٣٣٦. يذكر انيس الصايغ في كتابة « الفكرة العربية في مصر »، بيروت، ١٩٥٩، ان « النادي الشرقي » تأسس عام ١٩٢٢، ص ٣٠.

(٢) موسى، محمد العزب، « وحدة تاريخ مصر »، بيروت. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢، ص ١١.

(٣) موسى، محمد العزب، ص ٤٦.

الولاية التابعة للسلطنة العثمانية الى شبه دولة ذات استقلال وذات قوة عسكرية واقتصادية، وبنائه الجيش الوطني من أبناء الفلاحين، وحروبه في بلاد العرب وفي قلب أفريقيا وفي أوروبا وضد الدولة العثمانية ذاتها، استنادا الى ذلك كله رأت المدرسة الفرعونية ان مصر الحديثة لا تزال فرعونية جوهرا، وان التغيرات التي طرأت عليها مست القشور، ورأت استمرارية مصر عبر العصور.

من المعروف ان حركة الجامعة الاسلامية نشأت كرد فعل للضغط الاستعماري الاوروبي، وأنها كانت حركة سياسية البواعث دفاعية ووحدوية الغاية. ويمكن القول ان الاحتلال البريطاني لمصر (١٨٨٢) كان السبب المباشر في ظهورها. وقد لقيت «الجامعة الاسلامية» كفكرة، نجاحا كبيرا وتجاوبا في مصر اكبر مما لقيته في الدول الاسلامية الاخرى، لان مصر شعرت بوطأة الاحتلال البريطاني اكثر من شعورها بنير الظلم التركي.

على اساس هاتين المدرستين الرئيستين، الفرعونية والاسلامية، تشكلت القوى السياسية في مصر وظهرت المدارس الفكرية والادبية كما استمرتا في التأثير في الواقع المصري حتى فترة متأخرة جدا.

ومع انهيار الامبراطورية العثمانية، لم يبق لمصر، التي لم تكن قد «تعرفت» بعد على العالم العربي، بمعنى أنها لم تكن قد لمست بعد علاقتها به ومصلحتها في الاتحاد معه، لم يبق لها سوى الهوية المصرية (الفرعونية) الراسخة في التاريخ وفي حاضرها في تلك المرحلة التاريخية.

الفكرة العربية:

اضطلع ادب الرحلات[١]، الذي اسهم المصريون فيه بدور بارز، في تعريف مصر على جيرانها، لا سيما وان بعض هذا الادب كان قد ركز على

(١) المعلومات الواردة حول هذا الموضوع مأخوذة من كتاب «الفكرة العربية في مصر»، مصدر سابق، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

خطر انقطاع مصر عن محيطها العربي، وعلى خطر عدم مشاركتها في نضالاته. ومن المؤلفات البارزة في هذا المجال «رسائل سائر من بلاد العرب الى بلاد اليونان» للشيخ محمد سليمان، الذي رأى فيه ان «مصر بتخلفها عن تقمص الروح العربي، تخسر بلاد العرب وارض الشرق خسارة لا يحس بها ابناؤها، والخسارة تلاحقها في كل يوم عما قبله بميزان طاغ وقد ظلت مصر قلب العرب وروح المشرق ما دامت رافعة بيدها مصباح العربية تنير للمشارقة.... فاليوم وقد اخذت بالدعوة الفرعونية طورا وبالدعوة الوطنية وهجمت عليها ريح التفرنج... ان مصر بهذا اخذ مجدها يأرز من بلاد الاسلام وارض العرب».

ونجد في ادب الرحلات هذا دعوة عبد الوهاب عزام لوحدة مصر مع فلسطين وسوريا والعراق والحجاز، ودعوة احمد حسين للعروبة والوحدة العربية، ودفاع زكي مبارك عن علاقة مصر بسائر العرب.

وقد شهدت فترة ما بين الحربين العالميتين مساجلات عنيفة بين انصار الوطنية المصرية ودعاة القومية العربية. وان كانت هذه المساجلات تدل على يقظة عربية مصرية جهد اصحابها في اثبات صحتها والدعوة اليها في اوساط الرأي العام، فانها تشير في الوقت ذاته الى مدى تأصل الفكرة المصرية حتى بعد التقاء الفكرة العربية بالفكرة الاسلامية.

وما هو جدير بالذكر، ان اليسار المصري كان وحده الذي أدرك اهمية العمل لتوحيد نضال الشعوب العربية ضد الاستعمار. فعندما تأسست «العصبة العالمية للنضال ضد الامبريالية» سنة (١٩٢٧) في بروكسل، لعب اليسار المصري دورا هاما في محاولة نشيطة لتأسيس فروع لهذه العصبة في البلدان العربية، ووضع خطة لتوحيد هذه الفروع، وتكوين قيادة مركزية عربية لها، يمكن ان يطلق عليها اسم «عصبة تحرير البلدان العربية».

كذلك نوقش في ذلك الحين اقتراح بعقد مؤتمر عربي للنضال ضد الامبريالية في القاهرة[1].

يجمل عبد العظيم رمضان العوامل والظروف التي رسخت الفكرة العربية في مصر، بنمو الاتصالات بين مصر والبلاد العربية، وتضاعف المنشورات الصادرة من البلاد العربية، وخروج المثقفين المصريين من عزلتهم وذهابهم في رحلات مدرسية وثقافية الى البلدان العربية أو للعمل في بعض المعاهد الجامعية والحكومية وتحسن سبل المواصلات بين مصر والشرق العربي[2].

ويضيف، أن لفظة «العرب» قد أخذت تنتقل شيئا فشيئا من معناها الكلاسيكي المرادف لكملة الأعراب الى مدلولها الحديث، عبر محاولات واجتهادات من المفكرين المصريين من أمثال محمد فريد لطفي محمود عزمي، الذي اعتبر العراق والشام ومصر كتلة متماسكة تماسكا تاما من جهة الاتصال التاريخي الذي لا يتوافر مع غيرها من البلدان الأخرى التي تتكلم العربية.[3]

ويلاحظ رمضان أن الاشادة بالروابط التي تربط مصر بغيرها من البلاد العربية أخذت تزداد في الكتابات المصرية، حتى لدى الكتاب الذين تختلط لديهم الفكرة العربية بالفكرة الشرقية. كما بدأت الصحف التي تدعو للوحدة العربية بالظهور، الى جانب تأسيس النوادي والمنظمات الشعبية. وبدأ التقارب على الصعيد الرسمي بين الحكومات العربية يزداد.

ويرى أنيس الصايغ، أن أول «رد فعل شعبي مصري لقضايا العرب ظهر عام ١٩٢٥ عندما شبت نيران الثورة السورية على السلطات الفرنسية،

---

(١) السعيد، رفعت: «اليسار المصري ١٩٢٥ - ١٩٤٠» بيروت، دار الطليعة، ص ٢٢٥ نقلا عن وثيقة وزارة الخارجية البريطانية تحت رقم ١٠١ سرى بتاريخ ٢٦/ ٧/ ١٩٢٧.

(٢) عبد العظيم رمضان، جـ ٢. ص ٣٤٤.

(٣) عبد العظيم رمضان جـ ٢، ص ٣٤٥.

فتناولت الصحف المصرية الموضوع وأيدت حق السوريين بالاستقلال، ودعت الشعب المصري للتضامن معهم. وأقبل المصريون على التبرع بالمال لمنكوبي الثورة؛ حتى أن سعد زغول نفسه، الذي عرف باخلاصه للقومية المصرية إلى حد تجاهل العرب، كتب بيانا حماسيا جاء فيه: «سوريا، التي تربطنا بها روابط وثيقة من تاريخ ولغة ودين وعادة وجوار..»[1].

ومع تصاعد المطامع الاستعمارية في البلاد العربية وظهور مشاريع الاحلاف لضم الاقطار العربية الى المعسكر الامبريالي، ودخولها أكثر فأكثر في مسارات الحاق تصاعد نضال الشعوب العربية، وأخذت مصر تلعب دورا هاما، وفي بعض الاحيان رئيسيا في التحركات السياسية.

ولعب قيام جامعة الدول العربية دورا في تطور الحس العربي والفكرة العربيةفي مصر بعد أن أصبحت القاهرة مقر الجامعة. وعلى الرغم من أن الجامعة العربية ولدت تحت رعاية انكليزية واضحة، فإن أثرها الايجابي في مصر كان واضحا لناحية نزول مصر الى حقل العمل العربي من أجل الوحدة العربية.

ويعتبر عبد العظيم رمضان أن ميلاد الجامعة العربية كان من أخطر المنعطفات التاريخية في حياة مصر.[2] ومما يذكر بهذا الصدد، أن هدف بريطانيا من وراء دفعها لانشاء الجامعة العربية كان «تخفيف حدة الروح الوطنية المصرية التي بدأت الظواهر تشير الى وصولها الى درجة خطيرة»[3].

فقد «شهد عهد الملك فؤاد والملك فاروق عاملا جديدا لم تشهده عهود من سبقها الى الجلوس على عرش مصر من أسرة محمد علي، بحيث خفض هذا

---

(١) أنيس الصايغ، ص ١٩٠ - ٢٠٢ يعتبر الصايغ ان تأييد المصريين للشعب الليبي في الحرب الطرابلسية - الايطالية (١٩١١ - ١٩١٣) كان ذا منشأ اسلامي لا عروبي.

(٢) رمضان: جـ ٢، ص ٣٦٩.

(٣) حموش، احمد، «قصة ثورة ٢٣ يوليو» - «عبد الناصر والعرب»، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦، ص ١٥. نقلا عن صحيفة الدايلي تلغراف البريطانية.

العامل من أثر عداء فاروق وفؤاد للفكرة العربية، وفتح لتلك الفكرة مجالا لكي تترعرع كعاطفة وبوادر تفكير. هذا العامل هو ادراك حكام مصر أن الشعب المصري يتجه نحو العروبة، وأن مصر بدأت بالعلاقات العربية، وأن شعبها أخذ يتحسس بالعواطف العربية، بحيث لم يعد من السهل مقاومة التيار. وكان ملكا مصر يشعران أنهما كلما آذيا العرب أو الفكرة العربية، قام ضدهما تيار شعبي يذكيه الرأي العام بتظاهراته وبمقالات توجيهية في الصحف. ومع أنهما أدركا أن اتجاه مصر العربي الجديد اتجاه عاطفي، فقد أدركا أيضاً خطورة هذا الاتجاه مهما كان نوعه لأنه يضع مصر على عتبة عهد جديد »[١].

(١) الصايغ، ص ١٨٩.

قضيَّة فلسطين

برزت قضية فلسطين كدفعة كبيرة للفكرة العربية في مصر، فقد بدأت هذه القضية منذ أواخر الثلاثينات تستحوذ على اهتمام المصريين رغم أن الخطر الصهيوني المباشر على مصر لم يكن قد ظهر بعد. أيقظت قضية فلسطين ضمير المصريين، وأيقظت معها مشاعرهم العربية، فالتفوا حولها يؤيدونها سياسيا، ويدعمونها ماليا، ويهضمونها فكريا، وعقدت عشرات المؤتمرات والندوات تأييدا للقضية[١].

لعبت القضية الفلسطينية الدور الأكبر في المجرى التاريخي لتطور الفكرة العربية في مصر، وكان لها أثر كبير في توجيه دفة هذا التطور، وكان تأثيرها أوسع وأعمق من أثر أي قضية عربية أخرى، فكانت أول قضية عربية عالجتها مصر، شعبا وحكومات، معالجة مستمرة متواصلة[٢].

نشأ الاهتمام بالقضية الفلسطينية في مصر أولا بين الفئات الدينية التي ارتاعت على الأماكن المقدسة، الا أن هذا العامل الديني ما لبث أن أسلم قياده الى عامل قومي وطني، وظهر الاهتمام على المستوى الشعبي أولا، ثم انتقل الى المستوى الرسمي[٣].

لم يكن موقف المصريين من القضية الفلسطينية متجانسا كما بدا حتى الان، فمصطفى كامل مثلا أعطى شهادة حسنة «باليهود» لأنهم نجحوا منذ فترة طويلة في عدم اثارة شكوك الدولة العثمانية. وبالرغم من أنه كان يهاجم

---

(١) محمد العزب موسى، ص ٢٣٦.

(٢) انيس الصايغ، ص ٢٣٩.

(٣) عبد العظيم رمضان، جـ ٢، ص ٣٤٤- ٣٤٥.

الأطماع الأجنبية، وبالرغم من مرور سنة على انعقاد مؤتمر بال (١٨٩٧) ونشر مقرراته ومناقشة بعض الصحف العربية لها، وبالرغم ما يقارب الـ ١٥ سنة على تاريخ الهجرة اليهودية المركزة الى فلسطين، يقول كامل: «هاهم اليهود، لا يثورون ولا يهيجون ولا يشتكون ولا يتألمون بل يحمدون الدولة ليلا نهارا في السراء والضراء ويسبحون في كل آونة بنعمها عليهم وحسن رعايتها لهم وما ذلك الا لأنه لا يوجد في الدول الاوروبية دولة تدعي الدفاع عنهم والعمل لمصالحهم فهم ليسوا بآلات في الدولة ضد الدولة، بل هم يعرفون في أنفسهم أنهم عثمانيون متمتعون بكل الحقوق العثمانية».[١]

ويضيف حسان حلاق، أن هذا الرأي الذي أبداه مصطفى كامل قد يكون نابعا من نظرته ومصلحته في ألا يثور اليهود ضد الدولة العثمانية على غرار غيرهم من الأقليات، ونابعا من ضرورة كسب الاعلام الصحفي الصهيوني للمسألة المصرية بدليل الاتصالات التي أجراها مع هرتسل. ففي أثناء زيارة كامل لأوروبا من أجل المسألة المصرية، اجتمع بهرتسل مرتين على التوالي لكسب مساعدته الصحفية. يقول هرتسل في مذكراته: «.. أن سليل مضطهدينا في مصر يتنهد اليوم في عذاب الرق، وتقوده طريقه إلي، أنا اليهودي، طالبا مساعدتي الصحفية»[٢].

كما اجتمع هرتسل مع بطرس غالي وكرومر (٢٣/ ٣/ ١٩٠٣). وسعى حايم وايزمان للاجتماع بغالي وكرومر، مما يدل على أنه كان يجهل المباحثات السرية التي أجراها معهما هرتسل[٣].

نأخذ فيما يلي نموذجا لموقف مصري، وصف بـ«المناقشة الهادئة والتفكير المنطقي[٤]» وهو ما كتبه محمد عبدالله عنان في «السياسة» الاسبوعية

---

(١) حلاق، حسان: «موقف الدولة العثمانية من الحركة الصهيونية ١٨٩٧ - ١٩٠٩» رسالة ماجستير. بيروت، جامعة بيروت العربية، ١٩٧٨، ص ٢٣٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٤) رمضان جـ ٢. ص ٣٤٩.

التي كانت تصدر في مصر، تعليقا على أحداث ١٩٢٩ في فلسطين والتي تعرف باسم «هبة البراق» يقول عنان: «مهما كانت أسباب هذه الحوادث الدامية، ومهما كانت المسؤولية في اثارتها، فإنه لا يمكن أن تتجاهل اليهودية هذه الحقيقة، وهي ان الوطن اليهودي لا يمكن أن يقوم على سياسة العنف في قلوب شعوب تجمعها روابط جنسية ودينية وتاريخية لا يمكن أن يغفل أثرها... لا أعتقد أن سياسة العنف أصبحت اليوم طريقا صالحا يستطيع أن يسلكه الشعب الفلسطيني لتحقيق أمانيه، لأن سياسة العنف أصبحت اليوم طريقا خطرا لا يأمن سلوكه الأقوياء أنفسهم، فضلا عن الضعفاء»[١].

«ان في وسع العرب أن يغنموا أكثر بالاتحاد والجهاد السلمي المستمر، وأن يحولوا في المستقبل دون اراقة دماء. واذا كان للعرب أن يعتمدوا على الجهاد السلمي، كان على اليهودية من جانبها أن تذكر دائما هذه الحقيقة، وهي أن الحكمة لا تعني الخضوع، وأن الاعتدال لا يعني التسليم. وأن الوطن القومي انما يقوم في قلب العالم العربي. فعلى اليهودية، اذا أرادت سلاما أن تقنع الأمم العربية، بأنها لا تفهم من فكرة الوطن القومي الا في معنى متواضع، وفي دائرة محدودة، وأنها لا تنوي أفتئاتا على حقوق العرب أو أوطانهم، وأنها لا ترى الا ان تقيم في وئام وتفاهم مع أصحاب البلاد، رمزا فقط لليهودية وملاذا أو ملجأ ليس غير لتراثها وتقاليدها»[٢].

يضيف رمضان، أن هذا الاعتدال سر صحيفة هآرتس، فأشادت بهذا «الصوت الواحد» في العالم الاسلامي الذي يطالب بالروية والانصاف: «اننا لم نلجأ قط الى سياسة العنف. ولذا ترانا نأسف جد الأسف اذ لم يقم بين المسلمين المتنورين من يخاطب الجمهور الثائر بمثل هذه الكلمات الواضحة البسيطة التي وجهها محرر السياسة»[٣].

---

(١) رمضان، جـ ٢، ص ٣٤٩.

(٢) رمضان، جـ ٢، ص ٣٤٩.

(٣) رمضان، جـ ٢، ص ٣٥٠. للتوسع في الموضوع انظر: حسان حلاق، ص ٢٣٩ - ٢٥٥.

ثورة ١٩٥٢:

من المعروف أن ثورة ١٩٥٢ بدأت كثورة مصرية بحتة، آمنت بالاصلاح الذي يبدأ من الداخل، وفي أن الوطن المصري بحاجة شاملة للاصلاح، يبدأ باقتلاع الفساد الداخلي وتحقيق الاستقلال السياسي والاقتصادي. وأمام عظم هذه الحاجات والحاحها، لم يكن تحديد هوية مصر الوطنية ممكناً، وهل ستواصل الثورة الاتجاه الوطني الاقليمي، أم تتعلق بالاتجاه الاسلامي العام، أم ستنفتح على الاتجاه القومي العربي، وعلى المستوى نفسه من الالحاح، كانت الثورة تواجه التحديات الداخلية والخارجية وهو ما عبرت عنه مبادىء الثورة الستة[1]:

١- القضاء على الاستعمار واعوانه من الخونة المصريين.
٢- القضاء على الاقطاع.
٣- القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم.
٤- إقامة عدالة اجتماعية.
٥- إقامة جيش وطني قوي.
٦- إقامة حياة ديمقراطية سليمة.

تؤكد هذه المبادىء على مصرية هدف ومنطلق ثورة ٢٣ يوليو.

لم تكن مشاعر الذل التي أحس بها الضباط الأحرار في حرب فلسطين (١٩٤٨) كافية لاطلاق الثورة:

«ليس صحيحا ان ثورة ٢٣ يوليو قامت بسبب النتائج التي أسفرت عنها حرب فلسطين»[2]

«لقد كنا نحارب في فلسطين، ولكن أحلامنا كلها في مصر، كان

(١) «المشاق»، المكتبة الناصرية، الاتحاد الاشتراكي العربي، ص ١٧- ١٨

(٢) عبد الناصر، جمال: «فلسفة الثورة»، ص ١٣.

رصاصنا يتجه إلى العدو الرابض أمامنا في خنادقه ، ولكن قلوبنا كانت تحوم حول وطننا البعيد الذي تركناه للذئاب ترعاه »[1]

لا نعني من هذين الاستشهادين أنه لم يكن لدى الضباط الأحرار أي تفكير عروبي ، وبالفعل ، فإن عبد الناصر نفسه قد تكلم في مناسبات عدة عن بدايات الشعور القومي عنده ، « بدأت طلائع الوعي العربي تتسلل إلى تفكيري وأنا طالب في المدرسة الثانوية ، عندما كانت مشاعري تهتز واحساساتي تتفاعل مع كل ما يدور في الوطن العربي من أحداث،وكان أهم الأحداث التي ملكت علي تفكيري في ذلك الوقت هي ثورة العرب في فلسطين ، ثم الفظائع الوحشية التي كان يرتكبها الفرنسيون في سوريا[2] ».

« رحنا حاربنا في حرب فلسطين ١٩٤٨ وكان كل واحد فينا رايح ومستعد أنه يضحي بنفسه ، فينا ناس بذلت دمها ، وأحنا بنشعر أن تربة فلسطين هي تربة مصر هي التربة العربية كلها .. رحنا تطوعنا ، أنا كنت أحد الناس اللي راحوا تطوعوا علشان تنظيم الدفاع قبل الحكومة ما تعلن ، علشان ننظم الدفاع عن القرى الفلسطينية »[3].

بالطبع ، لا يغير ذلك حقيقة أن انطلاقة الثورة كانت انطلاقة مصرية ، وكانت تلك بداية « الناصرية المصرية » . وكان عبد الناصر يسعى إلى تكريس « العزة القومية » وحاول أن يجدها في أحزاب مصر ، « كنت أبحث عن العزة القومية ، فذهبت إلى جمعية مصر الفتاة .. ثم اتجهت إلى الاحزاب ، فإذا بها بعيدة عن تحقيق العزة القومية »[4].

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٥ .

(٢) « حديث البطل الزعيم جمال عبد الناصر إلى الأمة » . الجزء الثاني ١٩٥٥ - ١٩٥٧ كتاب التحرير . القاهرة - دار التحرير . ١٩٧٠ . حديث مع الصحفي البريطاني ويزموند ستيوارت . ١٩٥٧/٤/١ . من ص ٥٦٦ . انظر أيضاً « فلسفة الثورة » ص ٦٧ .

(٣) « حديث البطل .. » الجزء الرابع ١٩٦١ - ١٩٦٣ . خطاب في عيد النصر بور سعيد ، ١٩٦٢/١٢/٢٣ . ص ٤٧٤ - ٤٧٥ .

(٤) « حديث البطل .. » الجزء الأول ١٩٥٢ - ١٩٥٤ . خطاب في المقر الرئيسي لهيئة التحرير . (٥٤١٩١٥) . ص ٢٠٧ .

وكانت العزة القومية «تعني» أن مصر تحكم بأبنائها وأن الحكم أصبح اليوم معنى آخر غير الحكم في الماضي[1].

تركزت أهداف «الناصرية المصرية» على فكرة جاءت في البدء في كتاب «فلسفة الثورة» وهي ان «لكل شعب من شعوب الأرض ثورتين: ثورة سياسية يسترد بها حقه في حكم نفسه بنفسه من يد طاغية فرض عليه، أو من جيش معتد أقام في أرضه دون رضاه. وثورة اجتماعية، تتصارع فيها طبقات، ثم يستقر الأمر فيها على ما يحقق العدالة لأبناء الوطن الواحد»[2]

وجرى التركيز في المراحل الأولى من الثورة على الثورتين السياسية والاجتماعية: «هناك ارتباط بين العزة القومية ورفع مستوى المعيشة، فإذا حكمت البلاد بغرباء عنها لم يرتفع مستوى المعيشة ابدا، لأن الحاكم الغريب لا يفكر إلا في نفسه وأعوانه، أما إذا حكمت البلاد بأبنائها فلا بد أن يرتفع مستوى المعيشة، لأن الحاكم يشعر بأنه أخ المحكوم، فهما سواسية في الهدف والوطن».[3]

ترى معظم المصادر التي اطلعنا عليها، أن الثورة في مراحلها الأولى، لم تتبن القومية العربية والأفكار العروبية مباشرة بعد تسلم السلطة، ولم يتم اعتناق الفكرة العربية إلا بعد اختبارها «في مختبر حياة مصر السياسية في أوائل عهد الثورة، ولمس مدى صلاحيتها لأن تكون عقيدة مصر وهدفها الأسمى»![4]

تميزت المرحلة الأولى هذه بالندوات التي عقدت لمناقشة آراء أصحاب كل مذهب من المذاهب (الوطنية المصرية، المصرية الإسلامية، المصرية الافريقية، المصرية العربية)، «ولولا منبر الوحدة العربية في القاهرة الذي

---

(١) «حديث البطل..» الجزء الأول، احتفال في معهد الضباط ٥٤/١٢/١. ص ٢٥٦.

(٢) فلسفة الثورة، ص ٢٩.

(٣) «حديث البطل..» الجزء الأول، خطاب في هيئة التحرير، ٥٤/٥/٣٠. ص ١٤٠.

(٤) الصايغ، ص ٢٧٢- ٣٧٣.

كان يدعو بين وقت وآخر بعض القوميين العرب للتكلم باسم الفكرة العربية، لقلنا أن المجال الفكري خلا لدعاة القومية المصرية أكثر من العهود السابقة»[1]. كما «لم يخرج رجال الثورة أنفسهم عن النطاق المصري وأغفال النطاق العربي»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

من الناصرية المصرية إلى الناصرية العربية :

كان لا بد من سيرورة « الناصرية المصرية » إلى « ناصرية عربية »، كمرحلتين ناصريتين متميزتين نوعياً.

ولّد التصادم ما بين الثورة في مصر والدول الاستعمارية في مسائل عدة، منها (تمويل السد العالي والتسليح)، ولّد شعوراً بضرورة الانتقال إلى مفاهيم أخرى كانت موجودة في ذهن عبد الناصر،«أيمكن أن نتجاهل أن هناك دائرة عربية تحيط بنا، وأن هذه الدائرة منا ونحن منها، امتزج تاريخنا بتاريخها وارتبطت مصالحنا ومصالحها حقيقة وفعلا لا مجرد كلام؟

« أيمكن أن نتجاهل أن هناك قارة أفريقية شاء لنا القدر أن نكون فيها، وشاء أيضاً أن يكون فيها اليوم صراع مروع حول مستقبلها، وهو صراع سوف تكون آثاره لنا أو علينا سواء اردنا أو لم نرد؟

« أيمكن أن نتجاهل أن هناك عالما اسلاميا تجمعنا وأياه روابط لا تقربها العقيدة الدينية فحسب، وإنما تشدها حقائق التاريخ؟ »[1].

وفي العام ١٩٦٢ طور عبد الناصر معاني هذه الفكرة: « ففي كتابي الصغير هذا تحدثت عن الدوائر الثلاث التي تتداخل في حياتنا، ألا وهي الوحدة العربية- التعاون الإسلامي- والتضامن الأفريقي. وليس بين هذه الدوائر تعارض من أي نوع كان.. فنحن أولا وقبل كل شيء أمة عربية ولذا فإن الوحدة العربية هي في مقدمة ما نفكر فيه.. كذلك الأكثرية الساحقة من السكان في بلادنا مسلمة، ولذا فإن كل ما يؤثر في العالم الإسلامي يصبح تلقائيا موضع اهتمامنا، أما عن أفريقيا- فلن نستطيع الفكاك منها حتى ولو اردنا ذلك، فنحن جزء من القارة الافريقية، والنيل، وهو سر وجودنا، ينبع من قلب هذه القارة.

---

(١) فلسفة الثورة: ص ٦٤- ٦٥.

« وهذا الاهتمام الطبيعي بهذه العوامل الثلاثة ليس معناه أننا نسعى لتوحيدها سياسيا، وإنما معناه إننا نسعى لتحقيق التعاون الوثيق بيننا وبينها »[١].

كانت فكرة « الدوائر الثلاث » ميلا للانفتاح السياسي أكثر من كونها تحديدا لمجال العمل السياسي،لأن الواقع أثبت أن مجال العمل السياسي الدولي لمصر الناصرية كان أوسع من تلك الدوائر.

نستطيع أن نستشف ملامح ذلك الميل نحو الانفتاح في الكلمات التالية التي قالها عبد الناصر قبل مؤتمر باندونغ بحوالي العام: « إن حكومة الثورة لتغتبط أعظم الاغتباط لما تراه من توثيق العلاقات بين العرب وباقي أعضاء الكتل الأسيوية- الإفريقية، واطراد نجاح هذه الكتلة. وظهور آثارها في المجال الدولي، ولا يستطيع منصف أن ينكر أن هذه الكتلة عامل كبير من عوامل الاستقرار، وعنصر خطير من عناصر السلام الدولي. فهي كتلة بريئة من الأغراض الاستعمارية، لا تهدف إلا إلى تحقيق ما ينص عليه ميثاق الأمم المتحدة من احترام سيادة الدول ومنع العدوان والغصب، والاقرار للشعوب بتقرير مصيرها »[٢].

وبعد انعقاد المؤتمر[*]، نرى تطور نظرته إلى القوات المسلحة، « انما ارى فيكم وحدة قومية، بل أرى أيضاً وحدة عربية بل أرى أيضاً وحدة إسلامية- بل أرى فيكم وحدة آسيوية- أفريقية »[٣]. عبر عبد الناصر عن التطور البارز في الفكر القومي العربي في الناصرية المرتبط بالثورة الاجتماعية والمعبر عن سيروتها، « حتى يمكن تحقيق الغاية الأصلية وهي وضع

---

(١) « حديث البطل.. » الجزء الرابع. حديث مع دافيد مورجان، صحيفة الصنداي تايمز، حزيران ٦٢. ص ٣٦٤.

(٢) « حديث البطل » الجزء الأول. خطاب في جامع الأزهر بمناسبة العيد الثاني للثورة ١٩٥٤/٧/٢٣. ص ١٧٦

(٣) المصدر نفسه، الجزء الثاني. نادي القوات المسلحة. ٥٥/٧/٢٣. ص ٣٧١.

(*) عقد مؤتمر باندونغ المذكور في ١٩٥٥/٤/١٨.

الثورة الاجتماعية موضع التنفيذ وخلق مجتمع اشتراكي ديمقراطي، اننا يجب أن نحمي الاستقلال، ويجب أيضاً أن نحمي القومية العربية، وبذلك نستطيع أن نضع ثورتنا الاجتماعية موضع التنفيذ، نستطيع أن نبني اقتصاداً متحرراً مستقلا ثم نستطيع أيضاً أن نطور هذا الاقتصاد، ونستطيع أيضاً أن نقيم مجتمعا ترفرف عليه الرفاهية، متحررا من الاستغلال الاقتصادي، ومتحررا من الاستغلال السياسي والاستغلال الاجتماعي »[1].

« إننا حين ننادي بهذه الثورة وننادي بالقومية العربية وننادي بالوحدة العربية نعرف أهدافنا ونعرف طريقنا، فالثورة من أجل الحرية هي القضاء على الاستعمار وأعوان الاستعمار والعملاء والثورة الاجتماعية هي القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال وعلى الاستغلال والاقطاع »[2].

شكل العدوان الثلاثي (١٩٥٦) على مصر منعطفا تاريخياً جديداً بالنسبة لتطور الفكرة العربية. فقد شهد التفافا جماهيريا واسعا حول مصر شاركت فيه الشعوب العربية في كافة الاقطار العربية، مما دفع بفكرة القومية العربية إلى مركز النشاط السياسي في مصر، « بدأت الأصوات في العالم تقول انها ليست قناة السويس ولكنها قناة العرب.. وبدأت القومية العربية تظهر بأحسن صورها وأجلى معانيها».

« بدأت التأييدات من الملوك والرؤساء والشعوب العربية.. بدأت القومية العربية تظهر كيانها وحقيقتها »[3].

« هذه القومية العربية التي استطاعت أن تحمينا حينما تآمر علينا الاستعمار. إن الاستعمار حين جند جنوده ليواجه مصر كان يعتقد أنه

---

(١) « حديث البطل.. » الجزء الثالث. القاهرة، عيد الوحدة، ٥٩/٢/٢١. ص ٢١٤.

(٢) المصدر نفسه، الجزء الرابع. دمشق، ٦١/١/١٦. ص ٢١.

(٣) « حديث البطل.. » الجزء الثاني. بيان للرأي العام العربي ٥٦/٨/١٢. ص ٥٢٨.

سيواجه شعبا منعزلا ، ولكنه فوجيء بالقومية العربية تتحفز وتنطلق وتهدد وتعمل لتقضي عليه وتقضي على مصالحه »[1].

بالإضافة إلى حرب ١٩٥٦ التي شكلت بالنسبة لمصر في تلك المرحلة قمة التصادم مع الاستعمار وإلى بناء المفاعل الذري في أنشاص ١٩٥٦ ، جاءت السويس وانكشاف صفقة الأسلحة التشيكية إلى مصر . واختارت الثورة المصرية باختيارها الدعم السوفييتي لبناء السد العالي ، خط التصادم مع الاستعمار ، إلا أنها لم تكن قد قامت بعد بتصادم فعلي بل كانت تتخذ موقف الدفاع عن النفس ، موقف رد الفعل عليه . لكن عبد الناصر أظهر في عدة مناسبات مواقف مبدئية في هذا الصدد .

رفض عبد الناصر الاحلاف الاستعمارية منذ العام ١٩٥٥ ، « وعندما وجدنا أن هذه السياسة لا تتفق مع سياسة الدول الكبرى .. وقفنا ضد هذه القوى جميعا .. لأننا نريد القوة والاتحاد للشرق العربي بجميع دوله .

« وعلى هذا رفضنا الدعوة إلى الأحلاف . وقلنا أن لنا نظرية ، ولنا فكرة نؤمن بها كل الإيمان لأن أي تحالف مع الدول الكبرى يعني السيطرة ، وطلبنا من الدول العربية التضامن تحت لواء الدفاع المشترك .. لأن هذه الأحلاف هي أحلاف الذئب والحمل ولا بد أن يأكل الذئب الحمل »[2].

لعبت الأحداث السياسية والتحديات الإستعمارية التي واجهت مصر والعالم العربي بشكل عام دورا رئيسياً في حسم موقف مصر لصالح العروبة . بالطبع لا ننكر الوعي الشعبي العام الذي كان مؤهلا لهذا الحسم .

تبرز ردود عبد الناصر على نوري السعيد الذي تبنى وطرح مشروع حلف بغداد ، أن عبد الناصر عن طريق فكره العسكري والإستراتيجي ونظرته إلى المنطقة بشكل عام ، يصل إلى فكرة العروبة ، وليس الإسلام .

---

(١) المصدر نفسه ، دمشق . خطاب في وفد الجامعيين السوريين ١٩٥٧/٢/١١ . ص ٥٥٨ .

(٢) « حديث البطل .. » الجزء الثاني . خطاب ألقي في أهالي الفيوم ١٩٥٥/٧/٩ - ص ٣٣٦ .

يقول عبد الناصر في رده على السعيد: «نحن قادرون على ارغام الاحتلال الأجنبي في أرضنا على أن يحمل عصاه ويرحل. لن يكون في المنطقة فراغ بعد رحيله، لأن المنطقة ليست فراغا عاريا، وإنما المنطقة تسكنها أمة عربية قادرة على الأخذ بأسباب القوة. الاعتماد المتبادل، مرغوب فيه، لكن على أساس وحدة المصلحة والأمن، وبالتالي فإطاره الممكن الوحيد هو الإطار العربي».

«الخطر لن يجيئنا من الشيوعية ولا من الاتحاد السوفييتي، وإنما الخطر الأكبر علينا- وتحديد العدو أول خطوة في رسم أية استراتيجية- هو من اسرائيل. وعلى فرض أن الخطر من الشيوعية فإن الوطنية هي درع المقاومة الحقيقية». «ثم أن الخطر السوفييتي لن يجيء بالجيش الأحمر زاحفا عبر الجبال الشمالية لأن ذلك- لو حدث- سوف يحرك موازين دولية كبرى».

«إن رباط الإسلام مقدس، وهو لا يشدنا إلى هذه الدول الثلاث وحدها [تركيا وايران وباكستان]، واعماق أفريقيا..، لكن رباط الإسلام المقدس شيء، ووحدة المصلحة شيء آخر، خصوصا إذا ارتكزت إلى جانب الدين وإلى وحدة التاريخ ووحدة الثقافة ووحدة اللغة ووحدة الامتداد الجغرافي المتصل»[١].

لن نتوسع في الحديث عن الاعتداءات العسكرية التي واجهتها مصر من قبل اسرائيل ولا عن محاولات الاستعمار محاصرتها والتضييق عليها، بل نستنتج من استحضار هذه الأحداث في ذاكرتنا ان الشعب العربي بشكل عام لم يتأخر عن تأييد مصر في معاركها هذه، الأمر الذي حسم التردد باتجاه اختيار هوية مصر، اختيار الهوية العربية.

لا نزعم أن الثورة المصرية، أو عبد الناصر لم تكن لديه المشاعر أو

(١) هيكل، محمد حسنين: «لمصر لا لعبد الناصر» مطابع دار السياسة ١٩٧٦ ص ٦٧

الأفكار العربية، بل نجدها في «فلسفة الثورة». نجد الكثير من الدلائل على أن الهم العربي كان يلازم عبد الناصر ولو بصورة جنينيه أو في محاولات لإطلاق الفكر والنظر وتلمس الطريق الذي قاده نحو العروبة.

صحيح أن مصر كانت آخر من تقدم من الاقطار العربية إلى ميدان العروبة، لكن ما أن قالت مصر «أنا عربية» حتى استطاعت الفكرة أن تتخطى حاجز الأحلام الذهبية. ان كل ثقل عبد الناصر وثقل زعامته وكل ثقل مصر وضعا في معركة العروبة، وتمكن هذا الثقل من أن يحدث تحولا هائلا في تعزيز فكرة القومية العربية وفي اكسابها مضمونا اكثر تقدمية وفي الاقتراب بها من دائرة الواقع[1].

وما ان اجتاز الثقل المصري والناصري الميدان، حتى اكتسبت دعوة القومية العربية فعالية مفاجئة، ونشاطاً دافقاً، وتفجرت التحركات الثورية في كل مكان واستشعر العرب احساسا عميقا بوحدتهم في المعارك المصيرية ضد الاستعمار[2].

وتركزت جهود النظام المصري لخلق وعي وطني لا طائفي، وأجاب النظام الناصري على السؤال المطروح: ما هي أمتنا؟ في الدستور المصري (١٩٥٦): «ان الشعب المصري هو جزء من الأمة العربية»، والجدير ذكره، أن هذه الآجابة في ذلك الحين لم تكن بديهية كما يبدو الآن[3].

«سياستنا تقتضي ألا نفصل مصر عن المنطقة العربية ولا أن نفصل ما حدث في إسرائيل عنا، فإن مؤامرة الاستعمار على العرب اعطت فلسطين للصهيونيين ليمحوا جزءاً من القومية العربية وكلما التهموا جزءاً من الكيان

---

(١) شهدى، محمد فريد: «تأملات في الناصرية»، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٣، ص ٥٨ و٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣) شتبات، فرتز: «مصر الناصرية والخروج من الماضي» ترجمة رضوان السيد، «الفكر العربي»: العددان ٥١٤، أيلول- تشرين الثاني ١٩٧٨، ص ١٥٥- ١٧٢.

العربي التهموا جزءاً آخر ونحن في صميم هذا الكيان، فالشعوب العربية كلها منطقة واحدة »[١].

زرع عبد الناصر بوادر الفكرة التي حددت فيما بعد الفرز السياسي لمن هو الصديق ومن هو العدو في مفهوم القومية العربية لديه. حدد تكرارا اعداء القومية: « إن الاستعماريين والصهيونيين والمستغلين يعارضون القومية العربية ويحاولون التفريق بين العرب بادعائهم انني أعمل لإقامة امبراطورية عربية وبإقامة المعاهدات والأحلاف الاستعمارية »[٢].

نجد هنا عدوين خارجيين (الاستعمار والصهيونية) وآخر داخلي (المستغلين). أظهر عبد الناصر الأعداء من وجهة النظر القومية، بل لنقل من وجهة العلاقات الدولية. فلم يظهر « العداء للشيوعية » من وجهة العلاقات الدولية كما ذكرنا، « أنهم يرون وجوب تنظيم الدفاع عن هذه المنطقة، وقد أوضحنا لهم وجهه نظرنا في أثناء المفاوضات، وقلنا لهم أننا لا نستطيع أن نقبل ميثاق الدفاع عن الشرق الأوسط.. والحقيقة أن المسألة ليست كلاما يقال، ولكنها كانت أساسا أكبر من هذا، فهذا الدفاع موجه ضد الشيوعية.

« وقد اعتبروا ان الشيوعية خطر، ولكني لا زلت اعتقد أن الاستعمار أو السيطرة علينا من الجانب الآخر يمثل خطرا أكبر »[٣].

« كانت المعركة طويله مريرة بين القومية العربية وبين أعداء القومية العربية، استخدم الاستعمار في هذه المعركة كل الاسلحة التي يمكن أن يستخدمها وفي نفس الوقت كان يقول أنه يحارب الشيوعية، ولكن لم يستطع إلا أن يعترف»

---

(١) « حديث البطل.. » الجزء الثاني. ص ٤٤٠. حديث إلى كامل الشناوي رئيس تحرير « الجمهورية »، ٥٦/٥/٣٠.

(٢) « حديث البطل.. » الجزء الثاني. حديث مع الصحفي الهندي كرانجيا لصحيفة بليتز ١٩٥٧/٣/١٠. ص ٥٦٣.

(٣) المصدر نفسه، خطاب في افتتاح الموسم الثقافي للقوات المسلحة. ١٩٥٥/٣/٣١،ص ٢٨٠.

«وأعلنوا في صحفهم وجرائدهم أنهم يرون أن القومية العربية أخطر من الشيوعية.. »[1].

أظهرت الممارسة اتساع مفهوم الدوائر الثلاث. فبعد ازدياد عدد الدول المستقلة في آسيا وافريقيا واستمرارا لمؤتمر باندونغ، اطلق عبد الناصر الدعوة الأولى لدول مؤتمر عدم الانحياز[2] ذلك المؤتمر الذي تعدى نطاق آسيا وافريقيا والدول العربية والدول الإسلامية ليشمل دولا وقوى من كافة ارجاء العالم.

لم تجد الناصرية أي تناقض بين إقامة الوحدة العربية وبين اشكال التعاون مع قوى معادية للإستعمار، بل على العكس «إذا كان شعبنا يؤمن بوحدة عربية فهو يؤمن بجامعة أفريقية ويؤمن بتضامن آسيوي- أفريقي، ويؤمن بتجمع من أجل السلام يضم جهود الذين ترتبط مصالحهم به ويؤمن برباط روحي وثيق يشده إلى العالم الإسلامي..[3]».

---

(١) المصدر نفسه، خطاب في المؤتمر التعاوني، جامعة القاهرة، ٥٧/١٢/٥. ص ٦٢٣.

(٢) الميثاق، ص ١٦٩.

(٣) الميثاق، ص ١٧٢.

ماهو مفهوم الناصرية للأمة العربية وللقومية العربية

لا يخرج مفهوم الأمة العربية ومفهوم القومية العربية عن الاطار الفكري الذي تطور عند عبد الناصر من خلال الممارسة. لذلك نجد أن مفهوم القومية العربية يتراوح ما بين قدم القومية العربية في التاريخ وبين كونها حركة نتجت عن النضال ضد الاستعمار الحديث، كما يتراوح بين مفهوم أنها ضرورة استراتيجية يحتمها النضال ضد الاستعمار، وهو في جوهره اتجاه تكتيكي يعتبر ضمنا القومية العربية وسيلة، وبين المفهوم الاستراتيجي الفعلي الذي يرى أن القومية العربية غاية في حد ذاتها نابعة من ظروف تاريخية ومعبرة عن مصالح وأهداف الأمة العربية.

نجد من خلال هذه الاتجاهات ميلا وتطورا يتبلور ضمن مفهوم محدد. سنحاول رؤية اتجاهات هذه المفاهيم:

فالقومية العربية «ضرورة إستراتيجية لأنها تحمينا من العدوان وأطماع الطامعين. هذه هي القومية العربية التي أنتصرت وستنتصر رغم الحملات التي يحاولونها ضد انتصاراتها..»[1].

والقومية العربية هي «عدتنا الطويلة حتى نثبت حريتنا..» وهي «سلاح كل عربي حتى لا يتكرر ما فات..»، وهي «درع لكل مواطن عربي، وكل بلد عربي، حتى يستطيع أن يحافظ على حريته.. وهي «سلاحنا الرئيسي في معركتنا الطويلة ضد الصهيونية وضد الاستعمار»[2]

---

(١) «حديث البطل..» الجزء الثاني. القاهرة. خطاب في أعضاء الغرف التجارية العربية، ١٩٥٧/٢/٢٥، ص ٦١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٦١ - ٥٦٢. القاهرة - خطاب في شباب فلسطين ١٩٥٧/٣/٩.

لقد « اتخذت القومية العربية طابعها كضرورة إستراتيجية.. وذلك لضمان سلامة الوطن العربي، وكمذهب سياسي، يمكننا من الحصول على صداقة العالم أجمع وأن نقوم بدور أيجابي فعال في خدمة الانسانية، لا أن نكون عبيدا ننفذ ما يصدر الينا من أوامر »[1].

ويرى عبد الناصر أن القومية العربية أصبحت بالنسبة لكل فرد من أبناء الأمة العربية، « تمثل نفسه، وتمثل ضميره، وتمثل ايمانه، وتمثل قلبه، انها حركة تاريخية، وتطور طبيعي في أرجاء الأمة العربية »[2].

أعتبرت الناصرية اللغة العربية عنصرا أساسيا من عناصر القومية العربية، ففي رده على سؤال « من هو المواطن العربي؟ » يجيب عبد الناصر « كل من كانت اللغة العربية هي لغته الأصلية »[3]. ويعود ويركز على نفس العنصر « العرب جميعا يتكلمون لغة واحدة وهذا ما لايحدث في أوروبا »[4]، وإلى جانب هذا نلمح عنصر المشاعر المشتركة « الاهم من ذلك هو أن الشعوب العربية كلها تتشابه في استجاباتها للأحداث: أي أنه اذا وقع حادث في أي جزء من أجزاء الوطن العربي أحس به العرب في شتى ديارهم.. من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي.. »[5].

وكامتداد لهذه الفكرة، نجد أن القومية العربية لديه، كانت لها فعاليتها في التاريخ العربي منذ مئات السنين: « كانت الحملات الصليبية في الأصل استعمارا يهدف إلى السيطرة ويهدف إلى التحكم، وقد فطن إلى هذا العرب

---

(١) المصدر نفسه، ٥٧٠. حديث مع الصحفي البريطاني ويزموند ستيوارت، ١٩٥٧/٤/١.

(٢) المصدر نفسه: الجزء الثالث، ص ١٣٧. القاهرة- إجتماع مجلس اتحاد الدول العربية ١٩٥٨/٩/٣.

(٣) المصدر نفسه: الجزء الثاني، ص ٥٦٨. المقابلة مع ستيوارت.

(٤) المصدر نفسه؛ص ٥٦٩.

(٥) المصدر نفسه: ص ٥٦٩.

الذين تظللهم فكرة القومية العربية، فقام المسلمون والمسيحيون في جميع أرجاء الأمة العربية يحاربون ويقاتلون، وهم بهذا كانوا يدافعون عن فكرة واحدة، فكرة معروفة.. هي فكرة القومية العربية »(١).

لكن نجد من ناحية أخرى انه يحدد القومية العربية على أنها نتيجة للاستعمار «.. هذا ولا ننس أن [العرب] كانوا ضحايا نفس القوى الاستعمارية طوال قرن من الزمان »(٢).

كما نستطيع أن نتلمس محتوى وطنيا واضحا على صعد مختلفة في مفهومي الأمة والقومية العربيين « حينما ننادي بالقومية العربية، وحينما ننادي بالتضامن العربي، انما نهدف إلى قومية عربية حقيقية،القومية الحرة المستقلة التي تنبعث من المنطقة التي تنبعث من ضمير أبنائها والتي تنبعث من أهداف أبنائها.

« وكلنا.. لن نقبل أبدا، بأي حال من الأحوال، أن يشترك عربي ليخدم خطط الاستعمار أو ليحقق أهداف الاستعمار.

«ولهذا فاننا سنستمر مدة طويلة بدون تحقيق التضامن العربي، أننا لن نتضامن مع الخونة ولن نتضامن مع المنحرفين ولن نتضامن مع الذين فرطوا في بلدهم.. ولن نتضامن مع الذين باعوا بلدهم للاستعمار، وكلنا... نعتقد أننا بهذا انما نعبر عن القومية العربية كلها في كل مكان وفي كل بلد عربي »(٣).

فالتضامن العربي ليس انجازا بل شرطا ومرحلة للوصول إلى الوحدة العربية التي تنبع من أهداف حددها عبد الناصر بأنها «ليست الا ثورة تحررية كبرى وثورة سياسية وثورة اجتماعية تهدف الى التخلص من

---

(١) المصدر نفسه: الجزء الثالث، ص ٨٣. خطاب في حلب ١٩٥٨/٣/٢٠. أنظر ايضا خطابه في الوفود اللبنانية في دمشق ١٩٥٩/٣/٨، المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: الجزء الثاني، ص ٤٦٩، المقابلة مع ستيوارت.

(٣) المصدر نفسه: ص ٦٠٦، خطاب في الاسكندرية، ١٩٥٧/٧/٢٦.

الاستغلال بكل ما يعنيه سواء في ذلك الاستغلال الخارجي أوالاستغلال الداخلي سواء في ذلك الإستغلال السياسي أو الاستغلال الاقتصادي أو الإجتماعي »[١].

ربما نلمس هنا محتوى طبقيا ما تطور ضمن المحتوى الوطني، وأكثر من ذلك فقد تكرس هذا المحتوى الطبقي مع الانفصال، حيث ذكر أن الرجعية قامت به كرد على التأميم وكرد على الاشتراكية[٢].

حدد «الميثاق» عدة عناصر للأمة العربية: «وحدة اللغة التي تصنع وحدة الفكر والعقل»، «وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان»، «وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير»[٣]. ويركز عبد الناصر في خطاب له في الأمم المتحدة على وحدة اللغة ووحدة التاريخ[٤].

واظهر «الميثاق» الاتجاه الديمقراطي في مفهوم الوحدة العربية عند الناصرية، وذلك في التركيز على الدعوة السلمية من أجل الوحدة العربية[٥].

(١) المصدر نفسه: الجزء الرابع، ص ٢١، خطاب في دمشق ١٩٦١/١/١٦.

(٢) المصدر نفسه: خطاب في جامعة القاهرة أمام الشباب العربي، ١٩٦١/١٠/٢.

(٣) «حديث البطل..» الجزء الثالث، ص ٥٩١ - ٥٩٢. نيويورك.خطاب في الدورة الخامسة عشرة للامم المتحدة، ١٩٦٠/٩/٢٧.

(٥) «الميثاق»: ص ١٥٧.

خاتمة

كان من الممكن أن يتخذ هذا البحث منحى مغايرا للمنحى الذي سار عليه ، كان من الممكن دراسة مفهوم القومية في الفكر الناصري عن طريق دراسة واسعة للعناصر المكونة للقومية العربية والأمة العربية والقيام بمقارنة بين مفهوم القومية العربية في الفكر الناصري وبين حركات قومية عربية أخرى في المشرق العربي. لكن ذلك، وان بدا مهما من الوجهة العلمية، قد يشكل ، بنظرنا ، تقليصا لأحد المفاهيم الرئيسية في الناصرية.

اذا أستعدنا ما ذكرناه من أن الناصرية تتشكل من عدة أعمدة منها ما يتعلق بالميدان الاقتصادي أو بالميدان العسكري أو بالميدان الديمقراطي، نجد أننا حاولنا استخلاص العمود الرئيس في مفهوم القومية العربية.

ورأينا في هذا البحث، أن الناصرية ، خلال تطورها وممارستها قد سارت في خط بياني متصاعد، من الناصرية «المصرية» التي انطلقت من حاجات مصر الداخلية الى الناصرية «العربية» التي آتسعت مجالاتها في فهم القومية العربية وفي تطبيق هذا الفهم، الذي عبر عن نفسه في دعم حركات التحرر والاستقلال العربية، وفي التضامن الوطني ضد الاستعمار ، وفي محاولة تحقيق الوحدة العربية.

كما أوضحنا أن الناصرية وان كانت قد أنطلقت من مفاهيم للعلاقات مع المحيط من نظرية الدوائر الثلاث ومن ممارسة عملية في العداء للاستعمار، الا انها تعدت ذلك الى الارتباط بالقوى العالمية المناهضة للاستعمار بالعمل السياسي مع دول آسيا وأفريقيا وتعدت الدول لتدعم حركات التحرر،

وبالمشاركة الفعالة في مؤتمر دول عدم الانحياز، الى أن أضحى عبد الناصر أحد أقطابه، وبالتعاون الاقتصادي والسياسي مع الدول الاشتراكية.

ان محاولة الناصرية تحديد العدو والصديق من المنظار القومي العربي، مكّن من اعتبارها في مصاف حركات التحرر الوطني. صحيح جدا أن الواقع يعاند هذا التصنيف، لناحية عدم قدرة الناصرية على مجابهة الاستعمار والوصول بالمجابهة الى نهاياتها الطبيعية كما حصل في فيتنام أو في كوبا، الا أن ذلك لا يغير شيئا اذا نظرنا الى المسألة على صعيد المفهوم القومي العربي. فقد كان المسار الذي اتخذته الناصرية على هذا الصعيد سائرا بنفس الاتجاه الوطني التحرري، الا أن الفشل الذي مني به يمكن ارجاعه الى أعمدة أخرى في الناصرية (الديمقراطية- تطبيق «الاشتراكية» (الخ) مما لا يهدف هذا البحث الى الخوض فيها.

ان الانتصارات التي أحرزتها فيتنام أو كوبا كنموذجين لحركات تحرر وطني. مقابل الانتكاسات التي واجهتها وتواجهها القومية العربية في الوقت الراهن، لا يمكن لها أن تحجب عنا حقيقة أن ماهية الناصرية كانت، في هذا المجال، السير في الاتجاه التحالفي الطبقي على مختلف الصعد في كل بلد عربي وبين الشعوب العربية ومع حركات التحرر في العالم.

واذا كانت «الساداتية»، التي ولدت في أحشاء الناصرية، تشكل الآن نقيض الناصرية فان هذا النقيض يظهر نفسه بل يتجلى في خطوات مطردة بالتراجع عن الناصرية: عندما نقلت انجازات الناصرية ومفاهيمها الى العدم، فضرب القطاع العام مثلا ترافق مع قطع العلاقات بالدول الاشتراكية عن طريق أغلاق بعض سفاراتها وبطرد الخبراء السوفييت، كما ترافقت اعادة الرساميل الأجنبية الى مصر بمحاربة حركات التحرر (الكونغو وأثيوبيا)، وترافق العداء للدول العربية الوطنية (ليبيا واليمن الجنوبية) بالعداء للشعب الفلسطيني ومصادرة حقه في التعبير عن نفسه.

ان المطابقة المنطقية الصرفة، في هذا الشأن، توصلنا الى القول بأن ما هو نقيض للناصرية ، ما هو سلب لها، هو بالضبط تأكيد على ما هو ايجابي فيها، على ما هو ما هيتها.

فهرس المحتويات

		صفحة
١ ـ تقديم		٥
٢ ـ مدخل إلى دراسة الفكر القومي		١١
٣ ـ جذور الفكر القومي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر	د . حليم اليازجي	٦١
٤ ـ تطور الفكر القومي العربي بين الحربين العالميتين	د . سعيد مراد	١٦١
٥ ـ النضال القومي في سوريا ضد الانتداب الفرنسي	رغده نحاس	٢٢٣
٦ ـ الاشتراكية والقومية	د . فهمية شرف الدين حسن نور الدين	٢٥٩
٧ ـ الماركسية والقومية : بحث في « الاشكالات النظرية للفكر القومي ، بعد الحرب العالمية الثانية »	د . فهمية شرف الدين	٢٩٥
٨ ـ القومية العربية في الفكر الناصري	غادة كنفاني	٣٣٩

بحوث في الفكر القومي العربي

يتضمن هذا المجلد ستة بحوث ومدخل محورها الفكر القومي العربي من الناحية التاريخية. فيدرس د. حليم اليازجي بدايات الفكر القومي العربي. ويراقب د. سعيد مراد تطورات هذا الفكر في حقبة ما بين الحربين. وتعرض رغدة نحاس مثلاً تطبيقياً لهذا الفكر ميدانه سورية أيام «الانتداب» الفرنسي. ويراقب البحثان الأخيران اللذان قام بهما د. فهمية شرف الدين وحسن نور الدين حوارية العلاقات بين القومية والاشتراكية، والقومية والماركسية.

وبحوث هذا المجلد هي الجزء الأول بين ثلاثة أجزاء ستصدر تباعاً عن المعهد في الفكر القومي العربي وإشكالياته.